



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

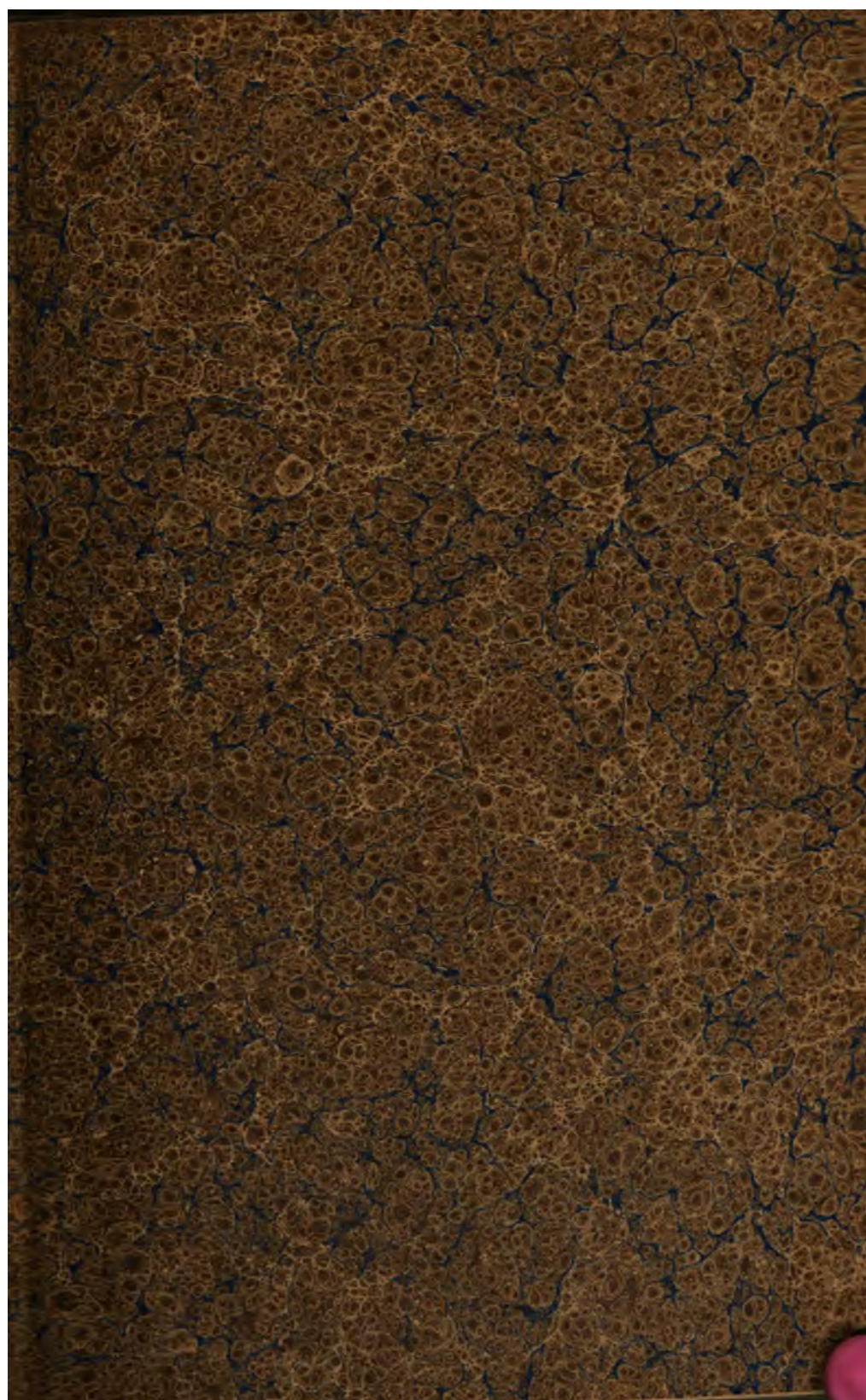
Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>





BT

98

.C35



DE L'IDÉE DE DIEU

D'APRÈS LA TRADITION CHRÉTIENNE

ET LES DIVERSES AUTRES THÉODICÉES.





DE L'IDÉE DE DIEU

D'APRÈS

LA TRADITION CHRÉTIENNE

ET LES DIVERSES AUTRES THÉODICÉES RATIONALISTES
OU SACERDOTALES

SOIT AVANT, SOIT APRÈS JÉSUS-CHRIST

PAR

M. l'Abbé Em. CASTAN

Docteur en théologie, Chanoine de l'Eglise
de Moulins.



PARIS

VICTOR PALMÉ, LIBRAIRE ÉDITEUR

Rue Grenelle-Saint-Germain, 25.

—
1871

Vignaud Library
7-31-1925

LIVRE PREMIER

DE KANT ET DU PANTHÉISME ALLEMAND A LA FIN DU DIX-HUITIÈME
SIÈCLE ET AU COMMENCEMENT DU DIX-NEUVIÈME.

L'effet direct et propre de la philosophie de Kant est la destruction de toute vérité. — Comment, par rapport à la vérité de l'existence de Dieu en particulier, son essai de réédification fut impuissant. — Le fond du système de Kant est un aveu de l'impuissance de la raison humaine. — Comment expliquer la place qu'occupe le système de Kant dans les annales de l'esprit humain. — Pourquoi le système de Kant, tel qu'il est, n'aurait jamais pu réussir en France. — Grandeur que Kant imprime à son système par la direction qu'il lui donne. — C'est par un travail de destruction que débute le système de Kant. — Kant détruit toute religion positive par l'application qu'il lui fait de son système. — Sincérité de Kant, en matière religieuse, hors de doute. — M. Vacherot admet l'application de la méthode de Kant à la religion, et la rejette pour tout le reste. — Disciples de Kant qui ne modifient pas essentiellement sa doctrine. — Fichte va au delà de Kant en posant en principe que le *moi* crée toutes les vérités. — Pallopie de Fichte par rapport à la morale et à la religion. — Mais en les confondant il les détruit l'une et l'autre. — Comment il en arrive à un panthéisme mystique et à une définition de la Tri-

nité. — Comment Fichte applique son système au développement des religions positives. — Mouvement général des esprits qui avait poussé à cette restauration du panthéisme positif. — Quelle est la théologie de Schelling. — Application qu'Hégel fait de la doctrine du progrès au développement des religions positives. — Et celle qu'il fait en particulier aux dogmes chrétiens. — Ce que prouvent ces applications des divers systèmes philosophiques aux vérités religieuses. — Cette identification de la philosophie et de la théologie en Allemagne constatée par M. Vacherot. — Cette confusion acceptée par les seuls théologiens protestants. — Le théologien Schleirmacher jette la religion en pleine rêverie. — Comment il accepte et modifie le panthéisme de Spinoza. — Point extrême du nihilisme de la philosophie allemande en Fuerbach. — Passage de ce philosophe qui met en relief les qualités et les défauts les plus saillants de la philosophie allemande. — Mouvement de retour vers les vérités traditionnelles et la philosophie du bon sens, mais encore empreint du vague et de l'inexactitude germaniques.

L'effet direct et propre de la philosophie de Kant est la destruction de toute vérité.

Pendant qu'en France la vraie et grande philosophie était réduite à cette impuissance, dans une ville jusqu'alors à peu près inconnue de l'Allemagne, quoiqu'elle occupât le second rang dans ce royaume de Prusse qui, moins d'un siècle auparavant, n'était lui-même qu'un simple duché, à Kœnigsberg, dans l'ombre d'une université de province, dans la vie la plus calme et la plus isolée, un homme sans ambition, ni littéraire, ni philosophique, élaborait péniblement un système qui devait fixer sur lui l'attention du monde savant, et dans plusieurs sens divers

donner le branle à ceux qui s'occupent des hautes questions et des problèmes qui nous enveloppent de toutes parts.

« Si les bourgeois de Kœnigsberg, dit H. Heine
» (1), avaient pressenti toute la portée de cet
» homme et de sa pensée destructive de toute
» divinité, ils auraient éprouvé à sa vue un frémis-
» sement bien plus horrible qu'à la vue du bour-
» reau qui ne tue que des hommes. »

Tel fut, en effet, le premier résultat, et disons-le sans aucune crainte de calomnier son auteur, le résultat nécessaire et direct de la philosophie de Kant.

Ce résultat fut non-seulement de créer un scepticisme savant, raisonné, en tout ce qui touche Dieu et l'origine du monde, mais même en ce qui touche toute vérité.

Il est bien vrai qu'effrayé des conséquences de son premier ouvrage de la *Critique de la raison pure*, ouvrage qui renferme la seule partie originale de sa philosophie, et dans lequel il établit que l'homme ne peut être assuré que des phénomènes

(1) *De l'Allemagne*, tom. I^{er}, p. 120.

qui se passent à l'intérieur de sa pensée, sans jamais pouvoir acquérir la certitude que la réalité extérieure correspond à cette impression intérieure, Kant, dix ans après, voulut, après avoir détruit ainsi la théodicée traditionnelle, la remplacer par une autre qui lui appartint en propre.

Il créa cette nouvelle théodicée en attribuant la notion de l'existence de Dieu et celle de l'immortalité de l'âme non plus aux perceptions de l'intelligence qu'il avait réduites à néant par son premier ouvrage, mais aux nécessités de l'ordre moral. C'était déjà une spéculation bien hardie et bien nuageuse que de vouloir remplacer ce qu'il appelait la raison théorique par la raison pratique, mais c'était encore une réaction sans aucune conséquence, car elle fut conçue de manière que l'effet du premier ouvrage de Kant restât tout entier sans que le second pût l'atténuer.

En effet ces deux œuvres ne se touchaient pas, ni se rencontraient point, et marchaient parallèlement. Kant n'avait pas apporté une preuve nouvelle à la théodicée, car celle qu'il donnait comme l'unique avait été souvent donnée avant lui, mais sur un arrière-plan, et comme n'ayant pas la valeur rigou-

reuse et scientifique de celles qui s'appuient sur la raison elle-même.

Il avait mis toute la force de son génie destructeur dans son premier ouvrage, et le second était exposé à n'apparaître que comme une vaine palinodie, aux yeux même des gens non malveillants. L'effet de destruction fut immense et l'effet d'édification absolument nul.

Comment, port à la l'existence en particulier essai de r tion fut im

Mais comment expliquer cet effet de destruction ? Car enfin, au fond du système de Kant il y a presque une puérilité mêlée à l'aveu d'une impuissance honteuse pour la philosophie. En effet, par la bouche du philosophe de Königsberg, c'est bien la philosophie la plus haute de l'Allemagne qui avoue son impuissance à prouver que la réalité des faits extérieurs correspond à l'impression intérieure qu'ils produisent sur l'esprit. Ce n'est donc pas la force intime du système qui prouve sa force d'expansion et explique la place si haute qu'il a prise parmi les diverses créations de l'esprit humain. Après Platon dans l'antiquité, et Descartes dans les temps modernes, aucun esprit n'a eu une action aussi décisive dans la marche de l'esprit humain. C'est un vrai mystère psychologique que

Le fond du de Kant avou de l sance de l humaine.

cet ascendant de certains esprits sur tous ceux auxquels ils touchent. Pour Platon, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer lorsqu'il s'agissait de la philosophie de ce grand homme, son influence lui vient moins de la force, de la solidité, et même de l'originalité de ses conceptions philosophiques, que d'une certaine grâce irrésistible qui est le cachet de son style, et surtout de l'élévation constante de sa pensée.

t expliquer
e qu'occupe
me de Kant
s annales de
humain.

La pensée de Descartes par son élan, son indépendance, par la région sublime où elle arrive presque de son premier bond, produit l'effet d'une flèche qui pénètre jusqu'aux sources même de la vie. Pour Kant, ce sont des nuages qu'il amasse autour de lui, ainsi que le Jupiter d'Homère ; c'est tout un échafaudage de distinctions, de divisions, de termes nouveaux qu'il crée pour exprimer les rêves de son esprit ; et au milieu de cette création sombre et fantastique, quelques grandes pensées qui y produisent l'effet des rayons du soleil au milieu des nuages. C'est comme un aspect de profondeurs majestueuses et divines, comme une création de palais fantastiques auxquels l'on ne peut pas comparer des constructions régulières : apparitions

rapides, sombres et lumineuses à la fois, qui se forment comme d'elles-mêmes dans les airs, avec quelques rayons de soleil brisés et des vapeurs ténébreuses par elles-mêmes. L'Allemagne qui si souvent prend ses rêves pour des idées, fut séduite ; elle avait reconnu son propre génie dans sa personnification la plus saisissante.

Une telle personnalité n'aurait jamais pu réussir en France, et surtout y parvenir à cette gloire, la plus haute en philosophie, de créer un système qui fasse école. On a bien essayé de transporter celui de Kant chez nous, mais avec des modifications qui lui enlevaient ses plus grandes obscurités, soit en lui ajoutant des parties lumineuses destinées à en éclairer les obscurités, soit en atténuant directement celles-ci. L'exposé tel quel serait absolument impossible, et cela tient à la différence de génie des deux langues.

Pourquoi le système de Kant, tel qu'il est, n'aurait jamais pu réussir en France.

Le français est, de sa nature, trop net pour pouvoir servir d'exposition au rêve sans en accuser la nature par la nuance même de l'exposition qu'il en ferait ; trop décidé pour s'arrêter dans des incisions et des demi-teintes ; trop logique pour enchaîner à la fois et fondre dans un même tissu la

réalité solide et la vaine abstraction. Sa clarté fait fuir l'obscurité, sa franchise l'équivoque. Le français est une langue faite et à laquelle l'on ne peut que très-peu ajouter, et toujours sans une grande importance pour le fond lui-même ; l'allemand est une langue tellement indéterminée, que chaque écrivain peut créer à peu près la sienne, ce que n'essayent pas les esprits littéraires qui veulent s'adresser à la foule, mais que tentent toujours les créateurs de systèmes pour qui l'obscurité est un sanctuaire, et qui cherchent dans les difficultés dont ils entourent leur pensée, un titre à la profondeur philosophique. C'est à l'aide de cette indétermination et de cette création incessante que le rêve vain et creux se met en place de la vérité réelle et solide. Le philosophe allemand place toujours le mystère et le symbole là où vous poursuivez le sens littéral ; et c'est ainsi que, sur une base si indécise, il peut élever de ces œuvres monstrueuses dans lesquelles se trouvent rapprochées, mêlées, identifiées, car l'identification est la passion de ce génie allemand toujours panthéiste, identifiées surtout des doctrines entre lesquelles le langage direct et naturel mettrait des abîmes. Ce qu'il faut à l'esprit français, c'est le

sens littéral, c'est-à-dire la pleine lumière ; ce que demande et préfère à tout le génie de l'Allemagne, c'est un singulier mélange d'ombres et de clartés, objet de la rêverie, mais tout l'opposé de l'idée pure.

Eh bien ! si l'on soumet le système de Kant au travail si difficile qui peut seul en extraire tout ce qui appartient à l'idée pure, voici ce que l'on trouve.

Son objectif bien avoué, et qui donne une direction si haute à son système, c'est le même que celui de Descartes et de Bacon, la recherche d'une méthode sûre pour discerner le vrai du faux, et la re-composition par l'emploi de cette méthode de toutes les connaissances humaines.

Grandeur que Kant imprime à son système par la direction qu'il lui donne

Mais là où commence à éclater l'étrangeté de cette méthode, c'est qu'elle débute comme par un procédé de destruction, au moins de décomposition, car le philosophe allemand, cherchant son premier principe de vérité dans l'analyse de l'esprit humain lui-même, pour rendre cette analyse plus saisissante et plus radicale, démonte pièce par pièce la raison humaine pour la reconstituer ensuite.

C'est par un travail de destruction que débute le système de Kant.

C'est donc dans l'analyse la plus radicale, dans

l'analyse poussée jusqu'à la dissection de toutes celles de nos facultés par lesquelles nous sommes mis en rapport avec les vérités de toutes sortes, que se distingue la méthode de Kant.

Ce n'est donc pas des vérités prises en elles-mêmes, même des impressions qu'elles produisent sur notre intelligence, que s'occupe cette méthode qu'on a si bien désignée par le mot de transcendentale, mais des conditions subjectives sous lesquelles se produisent nos intuitions empiriques.

Ce n'est qu'après ce premier travail d'analyse subjective, qu'il est permis au disciple de Kant de rechercher si les formes de ses pensées correspondent exactement aux objets extérieurs.

Il ne faut donc pas qu'il suppose que nos idées correspondent nécessairement aux vérités objectives, mais qu'il se le prouve à lui-même par l'emploi de cette analyse transcendente.

C'est ainsi qu'est trouvée une voie sûre vers toutes espèces de vérités, non-seulement vers les vérités physiques et morales, mais surtout, et c'est là où paraît triompher son système, vers les vérités métaphysiques.

Il faut l'entendre entonner lui-même son chant

le triomphe, lorsqu'il est enfin assuré qu'il a trouvé le chemin inconnu jusqu'à lui, celui de la vérité métaphysique.

• Pourquoi, dit-il, dans la préface du livre dans lequel il expose sa méthode, celui de la *Critique de la raison pure*, pourquoi la métaphysique n'a-t-elle pas pu encore s'ouvrir une voie sûre ? serait-ce impossible ? Pourquoi alors la nature aurait-elle fatigué notre raison du soin incessant de rechercher la certitude métaphysique, comme étant son premier intérêt ? *Jusqu'ici l'on a cru que toute notre connaissance devait se régler sur les choses elles-mêmes*; mais tous nos efforts pour obtenir quelque lumière *à priori* sur les attributs de ces choses, par le moyen des idées, afin d'accroître par là notre connaissance, sont restés sans succès. Essayons donc si l'on ne réussirait pas mieux pour la recherche de toutes les vérités de l'ordre métaphysique, en partant de cette supposition *que ce sont les choses elles-mêmes qui doivent se régler sur nos connaissances*. Il en est ici comme de la première pensée de Copernic, qui, voyant qu'il ne servait de rien pour l'explication des mouvements des corps célestes, de partir de cette impression que ce sont les astres qui se

» meurent autour du spectateur, essaya de parti
» de cette supposition opposée que c'est le specta-
» teur lui-même qui se meut et les astres qui res-
» tent immobiles. — Si l'intuition devait se régler
» sur la nature même des choses et s'y rapporter
» je ne vois pas comment on pourrait avoir une
» seule connaissance *à priori*. Mais si l'objet a
» l'intuition empirique se règle sur la nature même
» de notre faculté de perception, je puis très-bien
» me faire une idée de cette possibilité. »

Voilà quel est Kant en métaphysique ; mais j
m'aperçois qu'il sera plus facile de mettre en relief
l'élasticité vraiment étrange de son système, qui vit
le plus facilement du monde de l'affirmation la plus
transcendentale au nihilisme le plus absolu, en
montrant une des applications que Kant fait des procé-
dés de sa méthode à quelque chose de sensible
par son côté extérieur, la religion positive.

Sincérité de Kant,
en matière reli-
gieuse, hors de
doute.

D'abord, mettons hors de doute la sincérité reli-
gieuse de celui qui employa une grande partie de
sa vie à trouver de nouveaux arguments pour la
démonstration de l'existence de Dieu, et pour éta-
blir la morale sur une base indestructible.

Il a même écrit un traité entier sur la religion

par lequel il déclare accepter tous les éléments ordinaires d'une religion positive, un culte organisé, une église constituée, un dogme défini, et le tout reposant sur une révélation, et par conséquent sur le surnaturel le plus tranché et le plus indiscutable.

Voilà que tout est debout, mais voici qu'aussitôt tout est renversé ; car Kant soumet ce surnaturel à l'interprétation souveraine par la foi religieuse pure. Or, cette foi religieuse pure, c'est la raison pratique dont, dit Kant, toute théologie solide ne peut être que le développement.

Kant détruit toute religion positive par l'application qu'il lui fait de son système.

Il admet bien une Ecriture révélée ; mais dépassant en cela le protestantisme primitif, et tombant en pleine philosophie réaliste, il n'admet pas, comme principe d'interprétation, l'inspiration surnaturelle ou l'assistance de l'Esprit-Saint, mais la raison aidée, dirigée, soutenue par la science philosophique.

C'est à l'aide de cette confusion inexprimable d'idées qu'il fait passer cette foi surnaturelle, qu'il appelle la foi historique, à l'état de ce qu'il désigne par un non-sens évident : *Foi rationnelle*.

C'est en cette foi pleinement rationnelle, c'est à

dire dans cet état qui exclue tout phénomène surnaturel, qu'il place le royaume de Dieu sur la terre ; et il salue les conquêtes de cette foi rationnelle sur la foi sérieusement théologique, la foi surnaturelle, comme devant préparer l'universalité de ce règne de Dieu au milieu de l'humanité.

Voulez-vous un échantillon de cet amphigouri ? C'est par ce passage, dit Kant, que la religion positive devient religion pure, c'est-à-dire la religion pratique elle-même dans son expression la plus haute et la plus pure.

M. Vacherot admet l'application de la méthode de Kant à la religion, et la rejette pour tout le reste.

C'est une telle méthode que M. Vacherot admet lorsqu'on l'applique à la religion, c'est-à-dire lorsqu'on la lui applique pour la détruire, et qu'il rejette lorsqu'il s'agit de toute autre vérité, parce qu'il sent très-bien qu'elle en serait la destruction :

« Ce n'est pas, dit-il, en parlant du travail d'esprit qui le sépara des croyances chrétiennes, que je ne fasse mes réserves à l'endroit des conclusions de l'école critique, pour laquelle toute recherche de la vérité objective doit être écartée partout, en métaphysique, en philosophie, dans la science comme dans la théologie. Je n'ai jamais cru et je ne crois pas encore maintenant

» que le problème de la vérité objective des choses
» fût ou insoluble, ou indifférent, en toute espèce
» de recherches. Je crois à la réalité objective des
» êtres finis et individuels, à la réalité objective des
» lois, des propriétés, des forces de la nature ; je
» crois à la réalité de l'infini, de l'univers, de l'ab-
» solu, de l'Être des êtres. Ce qui veut dire que j'ai
» été toujours convaincu de l'existence de toutes
» ces choses, indépendamment des idées de mon
» esprit. *Je n'accepte donc les conclusions de l'école*
» *critique qu'en ce qui concerne la théologie pure.*
» Quant à la métaphysique, à la philosophie géné-
» rale, aux sciences positives, je crois fermement
» que c'est des réalités et non simplement d'idées
» qu'il s'agit dans les vérités et les théories qui lui
» sont propres (1). »

Je ne crois pas qu'il y ait, dans l'histoire générale des idées qu'a traversées l'humanité, un exemple plus frappant des résultats que peuvent avoir certaines préoccupations sur certains esprits. Ainsi, c'est à l'Être des êtres, à celui qui en possède la plénitude, qui en est le principe pour tous les autres,

(1) *La Religion*, 237.

que M. Vacherot refuse, et à lui seul, d'être une réalité objective ? Que veut-il dire lorsqu'il avance qu'il croit à la réalité de l'Être des êtres et qu'il *n'accepte les conclusions de l'Ecole critique qu'en ce qui concerne la théologie pure* ? Mais de quoi s'occupe la théologie pure, si ce n'est de l'Être principe de tous les autres ? Et comment oser proclamer que l'on place en dehors des coups de l'Ecole critique toutes les sciences, à l'exception de la seule qui a pour objet l'Être souverain ! surtout lorsqu'on a déjà dit que parmi les réalités objectives l'on admet celle-là.

Mais ceci nous a entraînés loin de la question, et il faut revenir aux disciples immédiats de Kant. La pléiade des disciples fut innombrable, et parmi eux ainsi que nous allons le voir tout à l'heure, des hommes d'une réelle valeur.

Jacques Schulz, contemporain de Kant, professeur comme lui à l'université de Königsberg, se donna à lui-même la tâche, si difficile vis-à-vis d'un contemporain et d'un collègue, de se faire l'interprète de celui qu'il avait adopté pour son maître (1).

(1) *Eclaircissements sur la Critique de la raison pure*, 1 vol. in-8°. — *Examen de la Critique de la raison pure de Kant*, 2 vol. in-8°.

Un autre contemporain de Kant, professeur dans une autre université de Prusse, à Iéna, Christian Ehrhard, poussa plus loin encore son dévouement à la philosophie du maître, car, ayant donné un abrégé de cette philosophie (1), et voyant qu'il n'était pas compris, il se donna la tâche difficile d'en expliquer la terminologie étrange en créant pour cela un dictionnaire particulier (2).

A quoi bon parler de Charles-Henri Heydenreich, Disciples de Kant
Lazare Ben-David, tous les deux contemporains du qui ne modifient pas
philosophe de Kœnigsberg, tous les deux ses disci- essentiellement sa
ples ardents, si ce n'est peut-être parce que ce der- doctrine.
nier fit pénétrer son système dans les universités des deux capitales les plus importantes de l'Allemagne, Vienne et Berlin, où il fut successivement professeur ? Charles-Léonard Reinhold, professeur d'abord à Kiel, et puis à Iéna, a plus de droits peut-être à une mention particulière, parce que, tout en professant, voulant rester fidèle au fond et à la substance du kantisme, il tenta de lui donner une forme plus claire en réduisant à un seul prin-

(1) *Esquisse de la Critique de la raison pure*, 1 vol. in-8°.

(2) *Vocabulaire pour rendre plus facile la lecture des ouvrages de Kant*, 2 vol. in-8°.

cipe, qu'il désigne par le mot *conscience*, les phénomènes intérieurs de la pensée, tandis qu'il laisse subsister la multiplicité des phénomènes extérieurs. Jacques-Sigismoud Buhr, professeur d'abord à Halle, puis à Rostoch, fit profession aussi de ne rien changer à la philosophie de Kant, et essaya de l'expliquer dans plusieurs ouvrages successifs (1). Il faut reconnaître qu'il la poussa à son point extrême en ce qu'il n'admit que la réalité des phénomènes intérieurs de la pensée, et nia résolument celle des objets extérieurs.

Cependant, à cause de l'attitude de disciple qu'il avait prise et qu'il conserva toujours, l'on ne doit pas le confondre avec ceux dont nous allons parler maintenant, et qui, au contraire, s'emparèrent du rôle de réformateurs du kantisme.

Ce qu'il y a au fond de la doctrine de Kant, ce que ses successeurs et disciples dont nous venons de parler y trouvèrent et y laissèrent, c'est un scepticisme véritable; car que reste-t-il du domaine de la certitude, du moment où il est réduit aux seuls

(1) *Esquisse de la Philosophie critique*, 1 vol. in-8°. — *Seul point de vue possible pour envisager la Philosophie critique*, 1 vol. in-8°. — *Commentaire sur la métaphysique de la morale de Kant*, 1 vol. in-8°.

phénomènes intérieurs et que tous les objets extérieurs en sont bannis ? C'est ce caractère marqué, ce scepticisme qui fut, sans aucun doute, la cause du mouvement de répulsion qui s'éleva contre cette doctrine, du moment où elle fut sortie des nuages dont le maître l'avait prudemment voilée, et que la parole des disciples l'eût compromise par plus de clartés. Aussi, la plupart de ceux que nous venons de nommer furent obligés de passer d'une chaire à une autre. Il en fut de même de celui que nous avons à signaler le premier parmi ceux qui imprimèrent un cachet particulier à cette doctrine. Le premier de ceux-ci fut Jean-Théophile Fichte, qui passa successivement de Kœnigsberg, où il avait publié son premier ouvrage sous l'inspiration de Kant lui-même, à Zurich, à Erlau, à Berlin, pour revenir comme professeur libre à Kœnigsberg, son point de départ.

Fichte va au delà de Kant en posant en principe que *le moi* crée toutes les vérités.

La théorie de ce disciple émancipé de Kant est encore plus obscure, a un caractère encore plus transcendantal, et par conséquent étrange, que celle du maître. Si Fichte n'avait pas appuyé sa théorie, qu'il appelle avec une certaine outrecuidance *la science de la science*, de ses travaux de publiciste

sur la Révolution française, qui eurent un grand retentissement, et sur un ouvrage trop dans le goût du jour pour n'avoir pas éveillé l'attention des contemporains, et qu'il intitula : *Essai critique sur toutes les révolutions*, l'on peut hardiment conjecturer qu'elle serait restée ensevelie dans l'oubli.

Il serait fastidieux pour le lecteur de le faire passer au travers de toutes les créations fantaisistes, revêtues d'une forme scientifique et souvent réduites en propositions algébriques, que traverse Fichte pour arriver à sa formule vraiment insensée qu'il n'y a qu'une seule réalité, le *moi*. Au moins Kant, s'il avait renoncé à affirmer le monde extérieur, ne l'avait pas résolument nié.

D'après Fichte, c'est le *moi* qui construit tous les phénomènes de la connaissance, par rapport à l'homme ; il y a donc identité absolue entre le sujet et l'objet, entre les idées et les réalités extérieures.

Et ces idées qui sont identiques avec les réalités extérieures, le *moi* ne les reçoit pas ; le *moi* n'est pas simplement le sujet qui en a conscience, mais c'est lui qui les crée.

Ainsi, et c'est là la conclusion, non-seulement

la plus téméraire, mais encore la plus insensée de son système, par rapport à nous, c'est-à-dire par rapport à la science, par rapport à la certitude, toutes les autres intelligences ne sont autre chose que des phénomènes de notre propre intelligence, et des phénomènes qu'elle crée par sa propre virtualité.

L'on voit que c'est le plus haut vertige de l'idéalisme, ou si vous voulez du nihilisme. Le gouffre que Kant avait ouvert est là béant de toute sa grandeur ; c'est Fichte qui vient d'en déblayer l'ouverture pour vous en montrer la nuit sans fond.

Palinodie de Fichte
par rapport à la
morale et à la re-
ligion.

Il était dans la nature impérieuse des choses que Fichte, ainsi que l'avait fait Kant lui-même, retracât les conséquences de son système par rapport aux lois de la conscience : c'est ce qu'il fit par son *Système de morale* ; et qu'il s'efforçât de les concilier aux croyances religieuses. C'est cette dernière conciliation qu'il essaya par son *Apologie*, cherchant à concilier l'idée de Dieu avec son idéalisme.

Mais ce qui ressort de plus clair de l'étude séparée et du rapprochement de ces deux ouvrages, c'est la confusion de la morale et de la religion, par

conséquent la négation de ce qui est le propre de celle-ci, le surnaturel.

Mais en les confon-
dant il les détruit
l'une et l'autre.

Un seul passage de Fichte que nous emprun-
tons à M. Vacherot (1), suffit pour bien établir cette
confusion tout à fait panthéistique des idées du
philosophe allemand. « Je ne puis me refuser à
» admettre qu'il y ait un ordre fixe, un monde
» moral opposé au monde sensible, et dans lequel
» la pureté morale est la félicité. *Or, la foi en*
» *cet ordre moral, intelligible, divin, est l'essence*
» *de la religion. Si nous personnifions les rapports*
» *de cet ordre avec nous dans l'idée d'un être que*
» *nous appelons Dieu, c'est la conséquence de la*
» *nature bornée de notre entendement. La mora-*
» *lité et la religion sont absolument identiques ; par*
» l'une et l'autre nous nous élevons à l'idée d'un
» monde intelligible ; la première nous y élève par
» l'action, la seconde par la foi. — La morale ne
» se fonde pas sur la foi en Dieu et l'immortalité
» de l'âme ; mais cette foi est fondée sur la
» morale. »

L'ouvrage de Fichte que nous avons déjà men-

(1) *La Religion*, page 11°.

tionné, son *Apologie*, est très-remarquable en ce qu'il jeta le kantisme sur un autre écueil où son mouvement premier ne le portait pas, mais où il devait rester comme sur un terrain plus solide, et cet écueil fut un panthéisme mystique, théologique, qui du moins présentait à la pensée quelque chose de plus saisissable que son idéalisme primitif.

Comment il en arrive à un panthéisme mystique et à une définition de la Trinité.

Fichte, en s'appuyant sur les idées de Kant et pour leur donner une nouvelle tournure, ainsi qu'il avait fait en psychologie, et d'ailleurs poussé par sa pente à tout idéaliser, en était venu à idéaliser Dieu lui-même.

Cependant, pour être juste envers ce rêveur, ce Dieu qu'il idéalisait et réduisait à n'être qu'une simple forme de sa pensée, ce n'était pas, d'après lui, le Dieu agissant dans sa propre pensée, puisque dans son intelligence il le considérait comme principe de mouvement spirituel, comme conscience, comme raison, mais c'était Dieu considéré objectivement, car Dieu considéré sous ce rapport il l'idéalisait au point de lui enlever toute réalité sérieuse, puisqu'il ne voulait pas en entendre parler comme réalité objective, comme substance.

Aussi y eût-il contre lui un cri de réprobation qui parcourut toute l'Allemagne, et aucun des Etats allemands ne pouvant plus avouer un professeur qui était considéré, même par ceux qui avaient suivi jusques-là sa doctrine, comme athée, c'est pour se couvrir qu'il essaya d'une nouvelle formule, qui non-seulement lui parut pure de tout panthéisme, mais même d'apparence orthodoxe.

Mais il se trompa, dans cette tentative d'orthodoxie, au point que sa trinité n'était que la formule du plus étrange panthéisme.

D'après lui, en effet, Dieu qui est un en soi est trinité comme manifestation. Le *Père* est l'absolu, la substance probablement, le *Fils* est le phénomène ou manifestation, et l'Esprit est l'unité dans laquelle l'absolu et le phénomène, le Père et le Fils viennent se fondre, et cela en ce qu'il est lui, l'*Esprit*, la reconnaissance du monde intelligible par la lumière de l'entendement.

Ce fut là l'œuvre de la fin de sa vie. On l'avait accusé d'avoir détruit Dieu en transportant toute la réalité au monde, à la manifestation extérieure de l'absolu ; et, en effet, d'après lui, l'absolu ne commence à exister d'une vie réelle que par cette mani-

festation. Il voulut se montrer chrétien, et au moins cette nouvelle exigence des circonstances dans lesquelles il se trouvait placé l'amena à la formule du panthéisme qui était le contraire du nihilisme de ses premières années.

C'est par suite du même mouvement de sa pensée que, pour donner une nouvelle preuve de son orthodoxie, il essaya d'appliquer sa philosophie à l'histoire des religions. Sa théorie est au fond la même que celle qui revient nécessairement toutes les fois que l'on veut expliquer la religion en la présentant comme un des développements de l'esprit humain.

Comment Fichte applique son système au développement des religions positives.

D'après Fichte, la foi, qui n'est pour lui que la conscience naturelle, et l'intelligence, ou plutôt la raison, sont les deux principes d'où découlent tous les actes humains qui président partout aux diverses évolutions de l'histoire. Mais la foi est celui des deux principes qui entre le premier en scène, c'est-à-dire que le genre humain commence toujours par la foi en ce royaume de Dieu dont la compréhension par l'intelligence forme la seconde période du développement de l'humanité.

Appliquant cette théorie au christianisme, Fichte disait que l'homme, pour établir le royaume de Dieu,

devait se renoncer lui-même, et que le Christ étant à la tête de ces sublimes abnégateurs, se trouvait ainsi le vrai fils de Dieu.

Mouvement général
des esprits qui avait
poussé à la restau-
ration du panthé-
isme positif.

Voilà l'essai de Fichte pour laver le kantisme du reproche d'athéisme.

Quelle est la théolo-
gie de Schelling.

Mais il fallait à une importante fraction de la libre pensée allemande, un panthéisme moins mystique, et il était dans la destinée de la plupart des écoles philosophiques de ce pays de revenir au spinosisme ; c'est ce que Schelling fit en identifiant d'une manière absolue le *moi* et le non *moi*. C'était l'*unité de substance*, le panthéisme de Spinoza.

Que si l'on veut trouver une différence, non toutefois réelle, mais seulement apparente entre les deux systèmes, elle serait en ce que Schelling voit deux manières d'être de la substance : l'une absolue, et qui est l'idéal dans lequel se maintient Dieu avant sa révélation par les êtres visibles, et l'autre que Schelling appelle l'*état* de personnalité, état auquel arrive l'idéal absolu par sa manifestation dans l'univers.

Ce retour d'une partie de l'Allemagne savante et philosophique au panthéisme solide, clair, sans détours ni nuages, de Spinoza, a une cause morale

que nos lecteurs ont facilement devinée. On avait hâte de sortir de ces froids nuages qu'avait évoqué le génie de Kant, et que Fichte avait encore condensés et rendus plus ténébreux. Ce *moi* seul existant au milieu du néant universel, était chose pire que l'anéantissement complet et l'absorption par la grande nature. L'égoïsme est chose mortelle au cœur et à l'âme ; eh bien, l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte en était le système poussé jusqu'au délire et au vertige. Un homme qui resterait seul au milieu des ruines de toutes choses, et n'ayant plus pour compagnons que les fantômes des êtres qui ont disparu, éprouverait ce que devaient éprouver les disciples de Kant et de Fichte que l'abstraction n'avait pas complètement envahis. Aussi le retour au spinosisme fut presque général.

Ainsi que Fichte, Schelling, suivant en cela le mouvement général des esprits, et aussi la pente de son génie propre qui était, par un de ses côtés les plus remarquables, très-platonicien, fut amené à faire de sa philosophie une large application aux idées religieuses. Cette application fut franchement panthéiste.

D'après lui, tout part de l'unité pour y rentrer.

Le Père, c'est l'identité absolue dans son repos solennel ; le Fils, la diversité du monde sensible ; l'Esprit, la synthèse de l'identité et la diversité. L'âge d'or de l'humanité, son éden, c'est le règne calme de la nature ; la chute, caractérisée par la distinction du bien et du mal, c'est le règne de la conscience troublée et agitée ; la rédemption, c'est le retour à la félicité par le règne de la raison. La religion et la philosophie ne sont pas distinctes ; elles se sont séparées, et la religion est devenue persécutrice de la philosophie, lorsque par son contact avec les choses humaines elle s'est altérée ; ainsi tous les honneurs sont pour la philosophie. Par une singulière entorse donnée à l'histoire, c'est aux philosophes que Schelling attribue la formation des mystères. C'est plus tard, lorsque les mystères s'altérèrent par leur contact avec les croyances vulgaires, que la philosophie s'en sépara.

Application qu'Hégel
fait de la doctrine
du progrès au dé-
veloppement des
religions positives

Ce qu'il importe beaucoup de remarquer, à propos de cette doctrine du progrès indéfini, c'est que ce fut Schelling qui en fit la première application. C'est cette doctrine dont Hégel étendit le cercle en en faisant de nouvelles au progrès indéfini du genre humain, et à la révélation chrétienne en particulier.

D'abord Hegel, pour laisser bien loin derrière lui Schelling, ne se contente pas d'identifier la religion et la philosophie, mais il en jette la notion dans un cahos qui est bien digne d'un disciple de Kant, et qui lui permettra toutes les hardiesses et toutes les fantaisies : « La religion, dit-il, est la » région où toutes les origines de la vie et toutes » les contradictions de la pensée trouvent leur solution, où s'apaisent toutes les douleurs du sentiment, la région de l'éternelle vérité, de la paix éternelle. Là coule le fleuve de Léthé où l'âme » boit l'oubli de tous les maux, là toutes les clartés » du temps se dissipent à la clarté de l'infini. Dans » la conscience de Dieu, *l'esprit est délivré de toute » forme finie* ; c'est la conscience entièrement » libre, la conscience de la vérité absolue (1). »

Or, c'est le développement de cette conscience religieuse qui forme l'histoire des religions et explique les pages diverses de cette histoire.

Ainsi que dans Schelling, la première étape de ce développement est la religion de la nature. Mais la seconde n'est plus la même, car c'est celle de

(1) Cité par M. Vacherot, *Religion*, 16.

Et celle qu'il fait en particulier aux dogmes chrétiens.

l'esprit, de l'esprit philosophique probablement, puisque Hegel place ce développement dans la civilisation gréco-romaine. La troisième forme, et celle-ci est la forme parfaite et définitive, c'est celle qu'Hegel appelle le développement de l'esprit absolu, et l'on s'attend bien à ce qu'il en fasse les honneurs au christianisme.

Qu'est donc le christianisme pour Hegel, lorsqu'on lui demande sa formule extrême et définitive ? C'est l'absorption de l'esprit fini dans l'esprit infini, l'esprit infini s'unissant à lui-même et parvenant à la conscience de soi-même dans l'esprit du chrétien.

Vous pensez bien que la révélation n'a rien qui puisse embarrasser Hegel avec un tel système, mais ce n'est pas la révélation de Dieu à l'homme, c'est Dieu se révélant à lui-même.

Et la Trinité, car il n'y a pas un seul de ces philosophes qui n'en aborde franchement le mystère. La formule dans toute sa concision, la voici : *L'idée en soi, de soi et pour soi*. Le développement : Le Père, c'est l'Être absolu, l'idée première, la substance universelle ; le Fils, c'est l'idée première se formulant en la pluralité d'idées ; l'Esprit-Saint,

c'est le retour de l'unité à elle-même par la voie de la pluralité. Et la création, c'est un mouvement semblable de procession et de retour ; mais ce mouvement de procession part de l'idée pure pour aboutir à l'entendement humain, et de celui-ci revient à celle-là. La chute, c'est la procession, la rédemption, le retour ; c'est ce double mouvement dans les individus qui forme l'histoire des religions.

Que le lecteur nous le pardonne, mais il a maintenant sous les yeux un échantillon véritable de la pensée allemande.

Disons, pour en finir, que la grande différence entre Hegel et Schelling, c'est que celui-ci place la perfection à l'origine des choses, et le second à leur point extrême.

La réflexion peut être la plus utile, à propos de ces étranges trinités, et la meilleure excuse que l'on aurait de s'être ainsi arrêté à ces puérités (1), se-

Ce que prouvent ces applications des divers systèmes philosophiques aux vérités religieuses.

(1) Je sais bien ce qui m'attend pour avoir traité de puérités les idées du panthéisme kantiste. M. Vacherot ne cesse pas de répéter que pour avoir prononcé le mot de subtilité, à propos de ces mêmes idées, M. l'abbé Gratry a donné la preuve de son défaut d'esprit philosophique. Je ne nie pas les hautes visées, les vastes développements, les échafaudages gigantesques, les éclairs parfois sublimes, les applications aussi inattendues que de grand effet, soit de la philosophie de Kant, soit de celles de ses princi-

rait d'y montrer un hommage de la philosophie de l'Allemagne au mystère contre lequel s'était déchaîné le plus le rationalisme de notre XVIII^e siècle.

Cette identification de la philosophie et de la théologie en Allemagne constatée par M. Vacherot.

Et ceci nous amène à constater le caractère le plus saillant de l'incrédulité en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle et au commencement du XIX^e siècle ; elle fut grave dans ses allures, bienveillante par toutes ses tendances, et en cela non-seulement elle se sépara de l'incrédulité impie qui avait prévalu en France, mais encore prépara chez nous l'avènement de quelque chose de semblable. Le terrain qu'elle choisit fut toujours un terrain de conciliation ; mais elle n'y fut pas heureuse, et il nous reste à montrer qu'en s'efforçant d'identifier la raison et la révélation, la philosophie et la religion, elle fut tout à fait destructive de cette dernière.

Nous en avons déjà assez dit à ce sujet pour faire entrevoir avec certitude cette conclusion à nos lec-

paux disciples ; mais la formule extrême, la réduction de ces divers systèmes à quelque chose de clair et sommaire, est toujours quelque chose de vain et de puéril. Les subtilités de Kant et d'Hégel n'ont pas la marche naïve, le défaut d'artifice de celles des scolastiques ; elles sont encadrées, soutenues, relevées par un je ne sais quoi qui appartient en propre à l'Allemagne et qui leur donne grand air. Mais ceci disparaît lorsqu'on en vient à l'idée dépouillée, à l'expression sommaire, à la formule dernière.

teurs. Mais comme cette considération est capitale dans le sujet qui nous occupe, nous croyons devoir insister et y revenir.

Nous allons laisser tout d'abord constater cet état des esprits en Allemagne, par un de nos écrivains que son propre génie rapproche plus que tout autre de cette philosophie, et qui en a transporté chez nous tout ce qui lui a paru compatible avec l'état général des esprits.

« A travers les nuages de la pensée allemande,
» nous dit M. Vacherot (1), *qui semblent impéné-*
» *trables aux plus grands efforts de l'esprit fran-*
» *çais* (2), il ressort clairement de ce court exposé
» des idées de la nouvelle école sur la nature, l'ori-
» gine, les rapports de la religion et de la philoso-
» phie : « 1° Que toutes deux ont le même contenu,
» sinon le même objet ; 2° que toute religion est
» une philosophie instinctive, et toute philosophie
» une religion réfléchie ; 3° que ces deux formes
» distinctes de la pensée humaine se succèdent
» dans un rapport tel, que c'est la religion qui pré-

(1) *Religion*, 18.

(2) Je pense que le lecteur n'aura pas laissé passer inaperçu cet aveu de M. Vacherot.

» cède et la philosophie qui suit ; 4° que la philoso-
» phie a la religion non-seulement pour point de
» départ, mais encore pour matière et pour fond né-
» cessaire, de façon qu'elle ne peut être jamais que
» la traduction plus ou moins libre, plus ou moins
» originale de la pensée religieuse, enveloppée
» dans les voiles du symbole et dans les mystères
» du dogme. Une telle explication devait être faci-
» lement acceptée des libres-penseurs, dans un
» pays où la philosophie, dans ses plus grandes
» audaces, n'avait jamais songé à rompre avec la
» tradition. Qu'importait la condition d'une mé-
» thode traditionnelle à un génie aussi libre, aussi
» original dans ses commentaires que respectueux
» pour le texte ? Elle devait être encore plus goûtée
» des théologiens, habitués à une interprétation
» très-large des dogmes religieux. Schelling, Hegel
» et tous les adeptes de la nouvelle philosophie
» conservaient toute la pensée religieuse, les sym-
» boles aussi bien que le sentiment, le dogme non
» moins que la morale. Ils ne réservaient à la phi-
» losophie que le privilège des formules abstraites
» et purement rationnelles, à l'usage d'un petit
» nombre d'initiés. Qui n'eût signé avec empresse-

» ment un tel traité de paix ? Cette alliance était
» d'autant plus sincère qu'elle était tout à fait na-
» turelle et ne coûtait à aucun des deux partis la
» moindre concession. Quand on dit les partis, on
» transporte en Allemagne l'état de choses qui
» existe en France et dans d'autres pays. En Alle-
» magne, à l'époque du moins qui nous occupe, il
» n'y a aucune ligne de démarcation tranchée entre
» les philosophes et les théologiens. La théologie
» allemande se développe en dehors de l'Eglise, et
» avec un esprit parfaitement dégagé des intérêts
» du corps et des exigences du dogme. Sur les hau-
» teurs où plane la science allemande, en ce mo-
» ment de grand essor et de puissante création, la
» philosophie et la théologie se confondent dans
» leur objet, Dieu ; en sorte que tout philosophe est
» théologien et tout théologien philosophe. »

Eh bien ! et c'était là notre but, nous allons voir
ce que cette confusion a fait de la première des véri-
tés, celle de Dieu. Mais auparavant, faisons constater
par M. Vacherot lui-même que la théologie dont il
s'agit ici est bien la théologie protestante et non pas
la théologie catholique. « A`Leibnitz, à Lessing, à
» Kant, à Fichte, dit-il (1), nous pourrions ajouter

Cette confusion ac-
ceptée par les seuls
théologiens protes-
tants.

(1) *Religions*, pages 42 et 43.

» beaucoup d'autres philosophes, pour montrer que
» la philosophie allemande a été toujours religieuse,
» même dans sa plus grande indépendance et sa
» plus étrange audace spéculative. Il nous suffit
» d'avoir cité les plus illustres et les plus hardis ;
» pourquoi cet esprit si différent de celui des phi-
» losophes français ? Cela tient à deux causes prin-
» cipales : 1° à la différence du génie national ;
» 2° à la différence de l'éducation religieuse. Il ne
» faut jamais oublier que les philosophes qui par-
» lent ce langage si nouveau pour des oreilles fran-
» çaises sont des allemands et des protestants. Si
» la réforme n'est pas encore la philosophie, elle y
» prépare : si elle ne comble pas la distance qui
» sépare la foi de la raison, elle la diminue. Voilà
» ce qui explique comment on trouve, dans les pays
» protestants, tant de philosophes théologiens et de
» théologiens philosophes, et pourquoi, dès le début
» du XIX^e siècle, la philosophie et la théologie se
» trouvèrent si disposées à s'expliquer et si près
» de s'entendre. »

Quelle est donc la position que prennent vis-à-vis
de Dieu les philosophes théologiens ? Je continue à
citer M. Vacherot :

« Il faut lire, dit-il (1), les plus grands théologiens de l'Allemagne pour se convaincre de cette »
» profonde et intime union de l'esprit théologique »
» et de l'esprit philosophique. Schleirmacher ne »
» se propose pas de relever de leurs ruines les »
» formes vieilles, les dogmes usés d'un culte qui a »
» fait son temps ; il voudrait faire revivre au fond »
» des âmes le besoin de la religion (2). Mais qu'est- »
» ce que la religion ? C'est une sphère à part dans »
» l'esprit ; c'est un sentiment et non un simple »
» savoir. La mesure du savoir n'est pas la mesure »
» de la piété, bien que celle-ci suppose jusqu'à un »
» certain point celui-là. La piété ne peut se passer »
» de la contemplation du monde et de ses merveil- »
» les ; mais le savoir de l'homme religieux est la »
» conscience immédiate que tout ce qui est fini a sa »
» raison d'être dans l'infini. Chercher et trouver »
» l'infini, l'Eternel, en toutes choses, voilà la reli- »
» gion. Elle reconnaît Dieu et le monde, mais *elle* »
» *n'en est pas le savoir. Elle est également distincte* »
» *de la morale* en ce que celle-ci suppose la liberté, »
» tandis que la piété serait tout aussi vive alors que »
» tout serait soumis à l'empire de la fatalité. »

Le théologien Schleirmacher jette la religion en pleine rêverie.

(1) *Religion*, page 19°.

(2) *Discours sur la religion*, 1^{er} discours. Apologie.

Séparer la religion de la connaissance de Dieu et de la pratique de la vertu, n'est-ce pas expliquer tout au long qu'on entend bien la réduire à n'être

Comment il accepte
et modifie le pan-
théisme de Spinoza

qu'une simple rêverie ?

Cependant Schleirmacher avait sa théodicée, ou plutôt il s'était épargné la peine d'en former une, et avait adopté celle de Spinoza. Il retrancha plus tard le Dieu substance, qui n'était pas une véritable matière à piété ; mais c'était pour retomber dans ce nihilisme qu'il avait voulu éviter en se faisant spinosiste ; car, dit-il (1) : « Transporter l'idée de » Dieu à quelque objet pouvant être perçu, à moins » qu'on ne sache que cet objet est un simple sym- » bole, c'est l'altérer, la corrompre, soit que l'on » conçoive Dieu comme apparaissant passagère- » ment, soit qu'on se le représente comme un être » individuel, permanent, apercevable. »

Mais j'ai hâte de montrer le point extrême où aboutit cette confusion, et je vais le faire en Fuerbach.

Point extrême du ni-
hilisme de la phi-
losophie allemande
en Fuerbach.

« Dans la passion, dit-il (2), et c'est dans la pas- » sion que la religion a sa racine, l'homme traite

(1) Glaubenslehre.

(2) *La Religion*, p. 115.

» les choses mortes comme si elles étaient vivantes,
» regarde comme arbitraire ce qui est nécessaire,
» accuse par ses soupirs l'objet de son amour,
» parce que, dans cet état, il lui est impossible de
» s'adresser à des êtres privés de sentiment. Cette
» nature enchantée par le sentiment de l'homme,
» devenue sensible elle-même, *c'est la nature telle*
» *que la conçoit la religion, lorsqu'elle en fait un*
» *être divin. L'essence des dieux n'est pas autre*
» *chose que l'essence des vœux.* Les dieux sont
» des êtres supérieurs à l'homme et à la nature ;
» mais nos vœux sont aussi des êtres surhumains
» et surnaturels. Suis je, en effet, encore un homme
» dans mes vœux et dans ma fantaisie, lorsque je
» désire être immortel et délivré des chaînes de ce
» corps terrestre ? Non ; qui n'a pas de désirs n'a
» pas non plus de Dieu. Là où tu n'entends pas
» des chants funèbres et des lamentations sur le
» sort mortel et la misère de l'homme, là tu n'en-
» tends pas non plus des cantiques de louanges en
» l'honneur des dieux immortels. Ce sont les larmes
» du cœur qui, en s'évaporant dans le ciel de la fan-
» taisie, forment l'image nuageuse de la divinité.
» Homère donne pour origine à tous les dieux

- » l'océan qui entoure le monde ; mais cet océan, si
- » riche en divinités, n'est en réalité qu'une effluve
- » des sentiments de l'homme. »

Passage de ce philosophe qui met en relief les qualités et les défauts les plus saillants de la philosophie allemande.

Voulez-vous voir comment il applique son étrange théodicée aux paroles les plus belles de la doctrine chrétienne sur la divinité ? « Dieu est l'amour, dit-

- » il (1), cette proposition, la plus sublime du christianisme, n'exprime que la certitude que le cœur de l'homme a de lui-même, de sa puissance
- » comme la seule légitime, c'est-à-dire divine ; la certitude que les vœux du cœur de l'homme ont
- » une vérité et une valeur absolues, qu'aucune barrière, aucun obstacle ne peuvent s'opposer à
- » leur réalisation, qu'à côté du cœur de l'homme, le monde entier n'est rien avec sa splendeur et sa magnificence. Dieu est l'amour, c'est-à-dire le cœur est le Dieu de l'homme ; oui, *le Dieu, l'Être absolu*. Dieu est l'optatif du cœur changé
- » en un présent heureux, la force irrésistible du sentiment, la prière s'entendant, s'exauçant elle-même, l'écho de nos gémissements, de nos cris de douleur. — La nature n'entend pas les plaintes de l'homme, elle est insensible à ses souffrances ;

(1) *Essence du Christ*, p. 152 et 153.

- » aussi l'homme se détourne d'elle, loin des objets
- » sensibles en général ; il rentre dans son monde
- » intérieur pour que là, enfin, dérobé à la vue
- » d'insensibles puissances, il puisse trouver quel-
- » qu'un qui l'écoute et le console. Là il exprime
- » les secrets qui le tourmentent, là il fait jour à son
- » cœur oppressé. Ce jour libre pour le cœur, ce
- » secret révélé, cette douleur morale exprimée c'est
- » Dieu. Dieu est une larme d'amour versée loin de
- » tous les regards sur les malheurs de l'homme.
- » Dieu est un indicible soupir caché au fond de
- » l'âme humaine. »

Le lecteur ne demandera plus ce qu'est l'Allema-

gne ; elle est là tout entière dans sa plus profonde
et sublime expression, et tout à la fois dans ce ver-
tige qui produit au milieu des vérités les mêmes
ruines que les orages dans nos campagnes.

Mouvement de retour
vers les vérités tra-
ditionnelles et la
philosophie du bon
sens, mais encore
empreint du vague
et de l'inexactitude
germaniques.

Or, pendant que Goethe se faisait comme le barde
du panthéisme kantiste et lui donnait son expres-
sion populaire par le roman, le théâtre et ses autres
créations poétiques, il se manifestait de toutes parts
une réaction des bons esprits en faveur des vérités
traditionnelles et de la philosophie du bon sens. Ce
mouvement ne pouvait pas avoir partout le caractère

de la pure vérité traditionnelle, dans un pays qui était en grande partie protestant, et trop tourné par son génie particulier aux vagues spéculations philosophiques ; mais il est cependant à remarquer.

Il arriva en Allemagne ce qui était arrivé en Angleterre après l'idéalisme de Berkeley, et le scepticisme de Hume, et disons aussi après la terreur qu'avait inspiré aux bons esprits le matérialisme contenu en germe dans les ouvrages de Locke. Ainsi que dans ce pays si profondément chrétien, les esprits étaient revenus à l'humble philosophie du bon sens formulée par l'Ecole écossaise, pareille chose advint en Allemagne. Une seule citation, prise dans les ouvrages d'un des philosophes qui représenta le mieux cette réaction, quelques paroles de Jacobi (1), feront mieux que toute analyse connaître au lecteur le caractère un peu vague et mêlé comme exactitude philosophique, mais cependant très-décidé de ce mouvement.

« De même que la réalité qui se révèle par les
» sens externes n'a pas besoin d'être prouvée,
» parce que sa meilleure garantie est en elle-même,

(1) Voir l'article Jacobi dans l'*Encyclopédie générale* de M. Didot.

» ainsi la réalité, qui se révèle par le sens tout in-
» time que nous appelons la raison, est le mieux
» attestée par elle. L'homme s'en rapporte néces-
» sairement à ses sens, et il a nécessairement foi
» en sa raison ; il n'y a pas de certitude qui soit
» plus certaine que cette foi. Pour avoir voulu
» prouver la réalité de nos idées d'un monde maté-
» riel existant indépendamment d'elles, on est ar-
» rivé à l'idéalisme ; et pour avoir voulu prouver
» la vérité d'un monde immatériel, de la substan-
» tialité de l'âme, d'un Dieu créateur intelligent de
» l'univers, on est tombé dans le nihilisme. *Toute*
» *réalité ne peut être connue que par le senti-*
» *ment* (1). Si l'homme était borné aux sens et à
» l'intelligence des choses sensibles, il arriverait
» par la réflexion à ce résultat que la nature seule
» est, et que hors d'elle il n'y a rien. Mais il est
» esprit, et cet esprit qui vient de Dieu est la vraie
» essence de l'homme, et par le sentiment l'en-

(1) Nous n'avons pas besoin de faire remarquer au lecteur l'inexactitude de cette assertion ainsi généralisée, ainsi que de plusieurs autres qui précèdent et qui suivent. Nous n'avons, encore une fois, cité ce passage de Jacobi que comme témoignage d'un état presque général des esprits en Allemagne, qui des abstractions nihilistes du kantisme se portaient avec passion sur quelque chose de plus saisissable.

» tendement devient sentiment humain. Il est vrai
» que nous ne comprenons pas mieux l'existence
» de l'univers comme ouvrage d'un créateur libre
» et indépendant que comme nature éternelle et
» indépendante ; mais ce que nous savons, c'est
» que si la Providence et la liberté ne sont pas pri-
» mitives, elles ne sont rien ; qu'elles ne peuvent
» pas venir à naître, que par conséquent l'homme
» est trompé par sa conscience qui lui impose ces
» idées ; que sans la réalité de ces mêmes idées,
» l'homme tout entier est un mensonge, et le Dieu
» de Socrate, le Dieu des chrétiens, le héros ima-
» ginaire d'un conte. »



LIVRE II

DU PROLONGEMENT DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DU XVIII^e SIÈCLE AU TRAVERS DU XIX^e.

Matérialisme complet auquel aboutissent les doctrines de Hévétius et de d'Holbach, et atheïsme où arrive l'incrédulité de Voltaire. — La philosophie spiritualiste du XVIII^e siècle ramenée en France par l'enseignement purement psychologique, tout d'abord, de M. Royer-Collard. — Attitude religieuse et chrétienne de M. Royer-Collard. — L'enseignement de M. de La Romiguière, presque exclusivement psychologue, aborde incidemment les hautes questions métaphysiques. — Système de M. Benjamin Constant sur l'origine des religions. — Ecole traditionnaliste de MM. Portalis, Riambourg, de Bonald, etc., etc. — Services qu'a rendus à la vérité la polémique de cette école contre le déisme. — Elle le combat sur le terrain des mystères et lui démontre qu'elle en a conservé le plus grand nombre. — Le déisme est un athéisme de conséquences, par opposition à l'athéisme de principes. — Sentiment de Bossuet sur cette question. — Déistes de bonne foi. — Importance que donne à cette appréciation le nom de Bossuet. — Ce qu'est l'athéisme. — Le théisme chrétien à l'opposé de l'athéisme. — Pour la direction de la vie autant que pour les doctrines. — Le théisme doctrine affirmative, et l'athéisme doctrine négative. — Le

déisme doctrine de juste milieu. — En quoi le déisme se rapproche et se sépare du théisme chrétien. — Comment il se tient à égale distance de l'athéisme et du théisme chrétien. — Résumé de ce qu'est le déisme.

Matérialisme complet auquel aboutissent les doctrines d'Helvétius et de d'Holbach, et athéisme auquel arrive l'incrédulité de Voltaire.

Pendant que l'Allemagne se trouvait ainsi livrée à ces deux courants si divers, l'un de philosophie transcendente, mais cependant, au fond, spiritualiste, et l'autre de philosophie faisant retour aux lois du bon sens et de l'esprit pratique ; pendant que l'Angleterre appartenait presque tout entière à ce dernier mouvement, une fraction, d'ailleurs peu considérable de la philosophie en France, peut-être par le seul fait de notre génie national qui arrive si rapidement aux dernières conséquences des principes posés, se précipitait dans les dernières conséquences de la philosophie sensualiste du XVIII^e siècle et de son incrédulité religieuse.

Ainsi qu'en politique, les principes de l'Ecole libérale avaient abouti à la démagogie la plus effrénée et à la révolution la plus radicale ; ainsi en philosophie, le matérialisme d'Helvétius et de d'Holbach, qui laissait au moins subsister l'âme tout en la soumettant aux sens, était parvenu à son expression extrême par ce matérialisme de Cabanis et de

Broussais qui la supprimaient complètement ; et l'Ecole voltairienne, qui ne s'attaquait qu'à la religion révélée, était venue se consommer dans l'athéisme déguisé de Dupuis et dans l'athéisme non déguisé de Volney et de Lalande. L'excès en tout fut le caractère de cette époque. Il serait difficile, et ce serait lui faire trop d'honneur, que d'en traiter avec la mesure philosophique.

Que dire de ce matérialisme qui ne voit dans l'âme humaine qu'un phénomène transitoire, purement matériel, un effet de l'action des nerfs qui reçoivent une impression et réagissent contre elle ? Et cette assimilation prolongée et radicale de l'estomac qui modifie les aliments en se les assimilant, et du cerveau qui, par un travail semblable, transforme les impressions en idées ?

Que dire de l'origine des cultes de Dupuis, qui, parce qu'il a été frappé d'un certain rapport entre les dieux qu'adorait la haute Egypte, et les constellations du ciel, généralise son idée et fait venir le polythéisme, si varié dans ses causes, d'un seul fait d'ailleurs considéré par lui à un point de vue si problématique ?

Comment résister à un sentiment de profonde

pitié pour cet astronome sans génie, pour ce calculateur que personne n'osera jamais mettre à côté de Newton, d'Euler, de Pythagore, le mathématicien Lalande, qui nie résolument cet Être suprême devant lequel s'étaient inclinées ces grandes intelligences qui furent créatrices et inspirées dans une science où il ne fut jamais que leur élève ?

Et l'auteur des *Ruines*, le comte de Volney, il n'avait que du mépris pour la religion ; comme s'il était possible que son dédain pût atteindre ce qui sera du moins toujours, pour tout esprit élevé, même parmi les plus incrédules, la plus noble passion de l'humanité ?

Il serait peut-être plus utile, si ce n'était retomber dans les observations déjà faites à propos d'Épicure et de Lucrèce, de s'arrêter un moment à ces hommes, en qui n'exista jamais la flamme philosophique, mais qui eurent le courage de tirer une morale de cet athéisme et de ce matérialisme, et de les éclairer ainsi de la lumière que jettent sur toute doctrine les conséquences pratiques auxquelles elle aboutit, et cela en formulant l'égoïsme et l'absence de dévouement à aucune cause comme étant la loi suprême de la destinée humaine ? Quelle uti-

lité peut-il y avoir à citer Dominique-Joseph Garat, qui eut, dans une longue vie, le temps nécessaire pour se déshonorer à fond par l'application de sa morale, et Antoine-Claude Destutt de Tracy, qu'une vie plus pure et plus haute ne recommande cependant pas à l'histoire de la philosophie, parce qu'il ne sut, lui aussi, que mettre en système la morale du plaisir et du bien-être.

Telle avait été, au travers des premières années du xix^e siècle, le prolongement des doctrines philosophiques les plus malsaines et les plus impies du xviii^e. On voit que, loin de s'épurer dans le creuset de la révolution, ces doctrines en avaient été rejetées comme l'écume la plus impure.

Cet état des esprits avait même été général un moment, dans les rangs de la philosophie. Il suffit, pour l'indiquer, de rappeler cette séance fameuse de l'Institut, en 1799, et de laquelle Bernardin de Saint-Pierre avait failli être violemment expulsé, pour avoir prononcé le nom de l'Être suprême. Lors de la promulgation du Concordat, le premier Consul n'avait rencontré, soit dans l'état-major de sa cour, soit parmi les illustrations des sciences, que des sourires et des murmures, que son noble

malin et son altière indignation avaient d'ailleurs facilement réprimés. Il n'était plus trace même du déisme de Voltaire et de Rousseau. Voici comment cette philosophie qui, au fond est si loin du théisme chrétien, et qui au XVIII^e siècle s'était montrée anti-chrétienne dans la forme, reparut parmi nous. Ce fut par un chemin détourné.

La philosophie spiritualiste du XVIII^e siècle ramenée en France par l'enseignement purement psychologique, tout d'abord, de M. Royer-Collard.

Il n'y avait pas eu encore en France d'enseignement philosophique franchement spiritualiste, lorsqu'en 1809, sur les instances de M. Pastoret, la chaire de philosophie qui venait d'être créée, en même temps qu'avait été organisée l'Université, fut très-noblement donnée par Napoléon à un ancien correspondant de Louis XVIII, à un homme connu autant par ses idées libérales que par ses opinions monarchiques, à M. Royer-Collard.

C'est M. Royer-Collard qui introduisit en France un mouvement philosophique qui, avant d'aborder les régions métaphysiques de la philosophie, s'en tint tout d'abord aux errements purement psychologiques de l'Ecole écossaise dans les Iles Britanniques.

Laissant de côté la solution des grands problèmes philosophiques, et s'en rapportant pour leur solution

à l'enseignement chrétien, cet enseignement essentiellement universitaire, et par conséquent laïque, se réservait pour les questions psychologiques.

Cette direction si sage de l'enseignement universitaire que M. Royer-Collard lui imprima, lui avait été inspirée à lui-même par ses observations approfondies sur l'histoire de la philosophie.

Ainsi qu'il le déclara plus tard dans son discours d'ouverture pour le cours de 1813, il avait été toujours frappé du caractère purement idéaliste de toute la philosophie moderne, et il déclarait que pour lui, non-seulement Descartes, Kant, et Leibnitz, mais même Locke et Condillac, étaient des idéalistes dont les systèmes allaient à la négation du monde extérieur, c'est-à-dire au scepticisme.

Ce qu'il professa toujours, c'est sa conviction de la faiblesse de l'esprit humain, et par conséquent sa foi aux mystères ; ce qu'il déclara sans cesse, et jamais avec le moindre détour, c'est que, pour lui, il serait fidèle à la philosophie du bon sens, et n'accepterait jamais un système dans son entier et dans toute sa rigueur. « Voilà où conduit l'esprit de système, » était sa parole habituelle.

Que si l'on veut avoir une idée exacte de la haute

Attitude religieuse et
chrétienne de M.
Royer-Collard.

personnalité de M. Royer-Collard, de l'attitude que prit, par rapport aux idées religieuses, cet homme important qui fut tout à la fois le chef des docteurs en philosophie et de l'Ecole qui, en politique, ne sépara jamais son culte pour la liberté de son attachement à la forme monarchique, on n'a qu'à lire attentivement les paroles suivantes de son ami, M. de Barante :

« Il était exact aux offices de l'Eglise, mais il
» semblait que sa religion consistât uniquement
» dans l'accomplissement des devoirs moraux, dans
» la rectitude de ses intentions, dans l'instinct d'une
» bonne conscience. Il ne parlait de ce qui se passait dans son âme à aucun de ses amis ; ce n'était
» point pour lui un sujet de conversation, mais de
» méditations intérieures. Seulement, il échangeait
» quelques paroles avec le plus ancien compagnon
» de sa vie, qui, avec un autre caractère, une autre
» disposition d'esprit, se sentait aussi disposé à
» passer ses dernières années dans le calme et la
» résignation qui rassurent contre l'approche de
» la mort. Ils se confièrent mutuellement la résolution qu'ils avaient prise, et ils allèrent à la

» paroisse de Saint-Sulpice se présenter au confessional (1). »

Un homme qui n'eut pas l'importance de M. Royer-Collard, mais qui cependant jouit d'une véritable notoriété par ses leçons de philosophie qui commencèrent en même temps et furent données pour la plupart sous la même voûte que celles de son illustre contemporain, M. La Romiguière, suivit la même voie, c'est-à-dire qu'il se renferma presque exclusivement dans l'étude et l'analyse des facultés de l'âme, à ce point qu'un historien de la philosophie, ordinairement fort exact, a pu dire, pour n'en avoir pas fait, cette fois, une étude assez complète, que dans le seul ouvrage qui nous reste de cet écrivain, ses *Leçons de Philosophie*, « les grandes questions de » l'existence de Dieu, de ses attributs, de l'âme, » de sa nature, de ses facultés, de la vie future, de » la distinction du bien et du mal, des principes et » des règles de la morale, n'y sont pas même mentionnées (1). »

L'enseignement de M. de La Romiguière, presque exclusivement psychologue, aborde incidemment les hautes questions métaphysiques.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les questions ca-

(1) *Vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits.*

(1) Monseigneur Bouvier, *Histoire de la Philosophie*, tom. II^e, p. 393.

pitales n'y occupent pas la place à laquelle elles ont droit dans toute philosophie vraiment spiritualiste. Mais, ainsi qu'il convenait que nous fissions remarquer au lecteur, cette sorte de découragement qui fit éviter ces questions par les philosophes spiritualistes et dont l'enseignement ne voulait pas s'appuyer sur la révélation, du commencement de notre siècle, et la véritable infériorité dans laquelle cette lacune place leur enseignement par rapport à celui des grands siècles de la pensée humaine, ainsi il est de toute justice historique que nous rectifions le jugement qui précède, d'autant plus qu'en faisant cette rectification, nous montrerons comment c'est de l'analyse de l'âme elle-même que cette philosophie, essentiellement psychologique, fait sortir la preuve de la spiritualité de l'âme et celle de l'existence de Dieu.

C'est, d'abord, du sentiment qu'a l'âme de ses facultés et de leur action, que La Romiguière fait venir l'idée qu'elle conçoit, par une simple reflexion sur elle-même, de sa propre spiritualité.

L'âme, dit-il, en développant davantage cette considération et en la retournant sous toutes ses faces, a le sentiment de son activité ; elle a aussi le

sentiment de sa simplicité, de son moi indivisible ; et ces deux sentiments sont inséparables de sa spiritualité, car tout principe de mouvement est esprit, et d'autre part l'indivisibilité ne saurait appartenir qu'aux substances spirituelles (1).

Il en est de même pour la preuve de l'existence de Dieu. Le philosophe psychologue la tire encore des impressions de l'âme qu'il appelle des sentiments. L'âme a le sentiment de l'ordre qui règne dans l'univers, et ce sentiment est inséparable de celui d'une cause créatrice et régulatrice. Elle a le sentiment de sa dépendance, et ainsi elle s'élève à la notion d'un maître et juge souverain, à celle du juste et de l'injuste, et par là elle conclut à une loi suprême, etc. (2).

Peut-être ces preuves ne sont pas rigoureuses, et certainement elles ne valent pas celles de Descartes et de Fénelon. C'est comme un écho de Locke et de Condillac. Peut-être il y a moins loin que ne le pensait La Romiguière entre le sentiment tel qu'il l'entend ici et la sensation. C'est l'époque où Benjamin Constant élaborait dans l'ombre et la méditation

Système de M. Benjamin Constant sur l'origine des religions.

(1) *Leçons de philosophie*, 11^e partie, leçon XIII^e, section 11^e.

(2) *Leçons de philosophie*, 11^e partie, leçon 1^{re}.

d'études incomplètes, mais certainement très-approfondies, son grand ouvrage de *la Religion*, qu'il attribue, lui aussi, au sentiment. Tout cela est très-sentimental et n'a pas l'austérité des hautes vérités ; mais ici, du moins, il y avait intention et volonté certaines de ne pas ouvrir la guerre contre les vérités traditionnelles, et réaction évidente contre l'école matérialiste ; et c'est ce qu'il était très-important de mettre en lumière.

Ecole traditionnelle
de MM. Portalis,
Rambourg, de Bo-
nald, etc., etc.

A côté de cette école dont nous venons de constater les tendances spiritualistes, mais qui par une prudence peut-être encore plus timide que sage, s'en tenait aux questions psychologiques et négligeait les questions métaphysiques qui domineront toujours toute philosophie vraiment sérieuse et élevée, s'élevait l'Ecole de philosophie chrétienne, ainsi désignée parce que non-seulement elle tenait compte de la foi, mais encore s'appuyait sur elle pour la solution des plus hauts problèmes de la pensée humaine, et s'attachait même, lorsque l'occasion s'en présentait, à la défendre, et à laquelle se rattachait évidemment M. Portalis, puisque dans son ouvrage : *De l'usage et de l'abus de l'Esprit philosophique dans le XVIII^e siècle*, il fait l'apologie du christianisme.

Ceci est encore plus évident de M. Riambourg en tous ses ouvrages philosophiques, du baron d'Ecksteim, créateur d'une revue : *Le Catholique*, qui dura de 1826 à 1830, et surtout MM. Joseph de Maistre, de Bonald, et, pendant la première partie de sa vie, de M. de Lamennais, car ces nobles intelligences firent de la défense de nos vérités révélées la plus constante préoccupation de leur polémique. L'on ne saurait douter de la direction traditionnelle de cette école ; nous devons ajouter qu'elle fut toujours fidèle à ce qui est l'essence même des vérités traditionnelles.

Peut-être, dans un ouvrage où nous traitons spécialement de la question de Dieu, serait-il de notre devoir de relever certaines erreurs de cette école qui touchent à cette vérité première, et faire remarquer, en particulier, ce qu'a de vraiment étrange la comparaison que M. de Bonald établit entre l'ordre général du monde et la forme de gouvernement parlementaire, en politique, forme qui lui paraît par conséquent essentielle, et cette autre comparaison qui ne peut s'expliquer que par les préoccupations habituelles de son esprit, et qu'il établit entre le Verbe médiateur entre Dieu et l'homme, et le ministre

médiateur entre le roi et les sujets ? Mais ce serait une tâche trop pénible que de relever ces erreurs de détail dans des œuvres vraiment puissantes et d'une intention évidemment orthodoxe.

Services qu'a rendus
à la vérité la polém-
ique de cette
école contre le
déisme.

D'ailleurs la mission de cette école purement laïque fut presque tout entière dirigée vers la polémique et contre l'affranchissement que tentait la raison humaine, émancipée par les efforts du XVIII^e siècle, non-seulement de toute subordination à la foi, mais encore de toute alliance avec elle. C'est surtout dans la direction franchement chrétienne de cette polémique, et dans la hardiesse de courage qu'elle suppose, qu'il faut chercher la valeur sérieuse de cette école et ses titres au souvenir de l'histoire.

Il est nécessaire de remarquer, en effet, que le plus grand danger qu'avait à courir, en ces temps-là de reconstitution sociale, la tradition chrétienne, venait moins du matérialisme et de l'athéisme nécessairement très-limités, comme tout ce qui est monstrueux et effraye instinctivement l'âme humaine, que de la tentative de restauration du déisme de Voltaire et de Rousseau.

C'est, en effet, le déisme que les meneurs du

mouvement philosophique, au XVIII^e siècle, avaient considéré comme le patrimoine de toutes les intelligences saines, et, par une erreur qui paraîtra vraiment inexplicable à celui qui nous aura suivi jusqu'ici, comme ayant été la foi philosophique de tous les grands esprits, depuis Socrate jusqu'à Marc-Aurèle.

Il n'était pas étonnant que la libre-pensée du XIX^e siècle voulût le recueillir comme son héritage naturel.

Mais une attitude si respectueuse envers le passé et une telle abnégation, ne pouvaient être le fait de de tous ; il y en eût plusieurs qui cherchèrent à innover, soit sur les pas des philosophes d'outre-Rhin, soit par le bénéfice de ce qu'ils croyaient être leur génie propre. Or, jusqu'à ce que nous soyons arrivés à ceux qui, parmi eux, se distinguèrent le plus et firent scandale, nous n'aurions que des noms presque obscurs ou d'une demi-lumière à enregistrer ; c'est pour cela que nous ne nous y arrêtons pas. Nous ferons seulement remarquer que, dans ce premier essai de restauration, le déisme fut surtout le fait de l'université, et cette direction d'esprit fut imprimée à cette création impériale autant comme la consé-

quence naturelle de la pensée qui avait présidé à son institution, car cette pensée avait voulu en faire tout à la fois une école d'enseignement indépendante et rivale de l'Eglise, et une digne opposée à l'esprit révolutionnaire, que par la vigoureuse impulsion de quelques esprits très-pénétrés des idées de l'Empereur, choisis par lui pour cela, esprits par conséquent plus positifs que philosophiques, qui voulurent ainsi sauver cette institution moderne des entraînements des nouveaux systèmes, sans avoir à la jeter entre les bras du clergé, et par conséquent la lui soumettre. Ils mirent aussitôt la main à la réalisation de leur plan, qui consistait à conserver de la philosophie traditionnelle tout ce que la raison peut démontrer en retranchant tout ce qui lui est supérieur, et la place ainsi sous la dépendance de la révélation.

C'est ainsi que furent conservées par cette école purement traditionnaliste, si on la considère au point de vue de la libre-pensée, et tout à fait indépendante, si on la considère par rapport à l'Eglise, les vérités de l'existence de Dieu, de la Providence, de l'immortalité de l'âme, et même, en général du moins, de la sanction des lois morales par la justice divine.

Il résulta de là un système mitoyen, une espèce de compromis très-propre à satisfaire les esprits qui ne voient que les surfaces et ne remontent pas aux causes. Mais c'était là aussi un édifice sans fondement, un terrain qui se dérobaît sous les pas, une pierre d'achoppement pour la morale. L'Ecole traditionnaliste chrétienne l'attaqua, et elle fit bien ; peut-être, et il ne faut pas s'en étonner, qu'elle dépassa souvent le but et ruina la raison là où souvent il n'aurait fallu que l'humilier.

Encore une fois, cela ne peut pas étonner de la part d'écrivains et de penseurs qui n'étaient pas des théologiens de profession, et qui, par conséquent, manquaient de cette base solide d'une instruction théologique approfondie. Cependant, leur visée générale, la direction de leur polémique, leurs principes étaient vrais.

Ils dépassaient la vérité lorsque, par entraînement ou par ignorance théologique, ou par préoccupation résultant de certains faits incontestables et saisissants, ils affirmaient que la raison ne peut rien dans l'ordre des choses invisibles.

Certes, Anaxagore, Socrate, Platon, Marc-Aurèle, avaient entrevu l'unité de Dieu, sa Providence, le

lien qui unit cette vie à celle qui la suivra. Il n'est donc pas permis d'affirmer que la raison est tout à fait impuissante dans cet ordre de vérités.

Mais la philosophie a-t-elle jamais tenu sa voie d'une manière sûre, à ces hauteurs ? Quel est surtout le philosophe, pris isolément, même le premier de tous, qui n'ait pas eu ses défaillances ?

Le déisme a donc tort de vouloir se priver de l'appui que lui prête la révélation, et de s'isoler ainsi. Cette séparation lui serait dans le présent et dans l'avenir aussi fatale qu'elle l'a été dans le passé. Ainsi, rien de plus légitime que cette guerre du traditionnalisme contre le déisme. Or, comme rien n'appartient plus essentiellement à notre sujet, nous allons rappeler rapidement les traits principaux de cette lutte, et cela avec d'autant plus d'utilité que rien ne démontre mieux la nécessité impérieuse de la notion de Dieu par la tradition chrétienne.

Elle le combat sur le terrain des mystères et lui démontre qu'elle en a conservé le plus grand nombre.

Le point de départ du déisme, pour se séparer de la révélation, c'est sa prétention de ne suivre en tout que la raison, et de rejeter non-seulement tout ce qui lui paraît opposé, mais encore ce qui, sans lui être directement contraire, est placé au dessus d'elle et est, par conséquent, indémontrable.

C'est sur ce terrain que le traditionalisme chrétien choisit son champ de bataille ; et il ne lui fut pas difficile de démontrer que le déiste, malgré sa prétention de ne conserver que ce qui est démontrable, conservait les plus formidables parmi les mystères du théisme chrétien (1).

Il faut remarquer tout d'abord que la plupart des déistes admettent l'existence de Dieu comme nécessaire d'une nécessité absolue, essentielle, en dehors de toute preuve indirecte, et, tranchons le mot, d'une nécessité mathématique.

Mais tout ce qui est nécessaire d'une nécessité mathématique se démontre à la façon d'un problème. Or, où sont les données mathématiques du problème de l'existence de Dieu ?

Dieu est infini, mais quelle idée avons-nous de l'infini ? L'indéfini, soit, c'est une progression indéterminée de nombres finis ; mais dans l'infini il n'y a ni nombre ni progression, ni plus ni moins. L'infini est l'unité absolue. Nous le concevons bien comme la négation du fini ; mais une négation ne

(1) Voir surtout, dans l'ouvrage de M. Riambourg : *Préjugés rationnels pour les mystères*, tout ce qu'il a consacré à la question du déisme.

se conçoit pas, ne se démontre point, et elle est abordable à la raison non comme vérité, mais comme tout le contraire d'une vérité connue. Le néant est la négation de l'être. Qui peut comprendre le néant ? L'ombre est la négation de la lumière. Qui peut avoir une idée claire, précise, démontrable de l'ombre, de la nuit, des ténèbres ?

Le déiste accorde l'éternité à Dieu, parce qu'il ne peut pas concevoir que Dieu ait commencé. D'où serait-il venu ? Du néant ; mais le néant n'est rien. Mais pourquoi n'accorde-t-il pas la même éternité à la matière ? Conçoit-il ce repos de Dieu avant la création ? Comment accorde-t-il l'existence muable et successive des créatures avec l'éternité immuable ? L'éternité n'est que l'idée de l'infini appliquée à la durée. Mais encore un coup, on ne peut pas concevoir l'infini, et ce n'est pas l'union de cette idée avec celle de la durée qui lui donnera plus de lumière. Le temps se voit, se sent, se prouve par ses œuvres. L'éternité est placée autant au dessus de notre intelligence qu'au dessus de nos sens.

Dieu est immuable, mais comment se fait-il que son action ne se produise qu'au milieu de phénomènes muables, et qu'il ne se révèle que par ce qui est l'opposé de sa nature propre ?

Dieu est libre. Mais qu'est-ce que cette liberté que vous enchaînez par des lois immuables et nécessaires ?

Dieu est infiniment sage. Pourquoi n'a-t-il pas prévu tant de désordres qui se sont glissés dans son œuvre ? Infiniment bon, et alors pourquoi le mal ? Tout puissant, et il ne peut pas faire de miracles ! Miséricordieux, et il détourne ses yeux de la vue des misères humaines, et ne prête aucune attention à nos plaintes ? Son essence est la vie, et vous l'en-sevelissez dans un repos éternel. Il est la lumière, et la raison de l'homme s'exerce d'une manière indépendante de lui ? Il est saint, et cependant le mal lui est indifférent ? Juste, et il ne se préoccupe pas de la justice ?

Une plus longue énumération des difficultés dans lesquelles se place le déisme n'aurait pas d'utilité, et finirait par ressembler à une vaine déclamation. Il vaut mieux se défaire à tout jamais de lui par une citation importante. Elle est du plus distingué des traditionnalistes, de M. de Bonald. Jamais ce grave et vigoureux génie ne fut mieux inspiré ; la pénétration profonde de son esprit, le tour absolu de ses pensées, l'absorption complète de son intelligence

par l'aperçu auquel il se livre, toutes ces grandes qualités de sa raison, qui ont fait souvent son infériorité relative sur le terrain mouvant de la politique, le servent merveilleusement lorsqu'il s'élève aux considérations métaphysiques et d'une valeur intrinsèque absolue. Voici de mémorables paroles sur le sujet qui nous occupe. Elles auront, en outre, l'avantage de balayer de l'esprit du lecteur, si toutefois il y avait lieu, l'impression que nos rapides objections contre le déisme peuvent faire rejallir sur le théisme chrétien.

Le déisme est un athéisme de conséquences, par opposition à l'athéisme de principes.

« La philosophie (1) moderne est donc une philosophie essentiellement athée, suivant la force de cette expression ; athée de principes dans quelques-uns, qui nient toute existence de l'Être suprême ; athée de conséquences dans les autres, qui nient son action dans la société et sa présence au milieu des hommes.

» Cette distinction fondamentale d'athéisme de conséquences et d'athéisme de principes, forme les deux grandes divisions de la philosophie morale chez les modernes, en athéisme proprement dit et en déisme, et n'est, selon Bossuet, dans

Sentiment de Bossuet sur cette question.

(1) Œuvres philosophiques. De la *Philosophie au XVIII^e siècle*.

» son *Histoire des Variations*, qu'un athéisme dé-
» guisé.

» Je me hâte d'en prévenir le lecteur : je suis
» loin de penser que ceux qui font profession d'athé-
» isme soient athées. Je dis seulement, ce qui est
» très-différent, que le déisme conduit à l'athéisme,
» ou plutôt, avec Bossuet, qu'il est un *athéisme* dé-
» guisé ; et non-seulement déguisé aux yeux du
» public, mais déguisé aux yeux des déistes eux-
» mêmes.

» Car, qu'il y ait ou non des athées de bonne foi,
» il me paraît certain qu'il y a des déistes sans Déistes de bonne foi.
» malice, qui ont reçu leur doctrine toute faite
» d'écrivains qu'ils regardent comme de grands
» philosophes, parce qu'ils en admirent la prose et
» les vers, et qui s'endorment dans leurs opinions,
» sans trop réfléchir si elles sont justifiées par la
» raison ou secrètement inspirées par leurs pas-
» sions.

» Je reviens à l'opinion de Bossuet sur le déisme. Importance que don-
ne à cette appré-
ciation le nom de
Bossuet.
» La conclusion qu'il tire est sévère ; mais elle est
» de Bossuet, c'est-à-dire d'un des plus grands et
» des meilleurs esprits qui aient paru parmi les
» hommes, et qui s'était exclusivement adonné à

» l'étude des sciences morales ; bien différent de
» nos philosophes qui, gravement occupés de poésie,
» de romans, de sciences physiques ou d'arts agréa-
» bles, ont fait de la morale un délassement pour
» eux et un peu pour leurs lecteurs.

» Mais avant de justifier la proposition de Bossuet,
» il est nécessaire de parcourir rapidement les
» diverses opinions ou croyances que partagent les
» esprits, sur l'existence et la nature d'un Être
» suprême et sur ses rapports avec la société hu-
» maine.

Ce qu'est l'athéisme.

» L'athéisme nie toute existence d'un Être intel-
» ligent supérieur à l'homme ; et conséquent à lui-
» même, il nie qu'aucune volonté suprême, aucune
» action toute puissante, aucune sagesse infinie ait
» donné l'être à l'univers, la vie à l'homme, des
» lois à la société. Dieu n'est pour les athées que
» la matière éternelle ; l'homme n'est que la matière
» organisée, production du hasard, qui doit finir
» par le hasard.

Le théisme chrétien
à l'opposé de l'a-
théisme.

» A l'extrémité opposée des pensées humaines,
» si l'on peut s'exprimer ainsi, le vrai théisme ou
» christianisme, enseigne l'existence d'un Être su-
» prême qui a tout fait par sa volonté, tout réglé

- » par sa sagesse, et qui réellement présent à l'univers, conserve tout par sa Providence, et les
- » êtres corporels dont notre esprit reçoit les images,
- » et les êtres intellectuels dont notre raison conçoit les idées.

- » Ces deux doctrines, l'athéisme et le théisme, sont aussi opposées entre elles dans la discipline des mœurs, qu'elles le sont dans les croyances spéculatives.

Pour la direction de la vie autant que pour les doctrines.

- » Le christianisme ou le pur théisme est sévère, inflexible ; il règle l'homme tout entier, éclaire ses pensées, ordonne ses affections, dirige ses actions, lui enseigne la vérité, lui commande la vertu, lui conseille la perfection, et pose pour son esprit et pour ses sens non des obstacles qui enchainent leur activité, mais des limites qui dirigent leur essor.

- » L'athéisme, qui prend une audace vague de pensée pour la force et l'étendue de la raison, et l'indépendance des actions pour leur liberté, nie la vérité, nie la vertu, nie le bien, nie le mal, nie tout autre devoir que celui de la conservation physique.

- » La doctrine des athées est donc toute négative

Le théisme doctrine
affirmative, et l'a-
théisme doctrine
négative.

» ou de négations ; la doctrine des théistes toute
» positive ou d'assertions. La vérité est donc dans
» l'une ou dans l'autre et ne peut être ailleurs, car
» si la vertu, qui est relative, peut se trouver à égale
» distance de deux extrêmes opposés, la vérité
» toujours *absolue* n'est jamais que dans l'un ou
» l'autre extrême. Ainsi l'amour du prochain, qui
» est une vertu, a des degrés, depuis la charité qui
» donne jusqu'à l'héroïsme qui se sacrifie ; la pu-
» deur, qui est une vertu, a des degrés différents, et
» dans la jeune fille et dans la femme engagée dans
» les liens du mariage. Mais la vérité n'en a pas,
» et une proposition ne peut être plus ou moins
» vraie, comme une action est plus ou moins ver-
» tueuse.

Le déisme doctrine
de juste milieu.

« Cette proposition éminemment philosophique
» est trop forte pour des hommes d'une certaine
» trempe d'esprit et de caractère. La vérité leur
» paraît un excès comme l'erreur. Trop sages pour
» s'arrêter à celle-ci, trop faibles pour s'élever
» jusqu'à celle-là, ils restent au milieu et donnent
» à leur faiblesse le nom de modération et d'im-
» partialité, oubliant que, s'il faut être impartial
» entre les hommes, on ne peut pas, en morale,
» rester indifférent entre les opinions.

» Ainsi théisme et athéisme, présence ou absence de la divinité, forment le fond de toutes les doctrines religieuses ou irreligieuses, ou, si l'on aime mieux, morales ou immorales de tous les âges ; et il n'est pas plus possible à la raison de concevoir une croyance intermédiaire, qu'à la langue de l'exprimer.

» Cependant, entre ces deux doctrines extrêmes, opposées, se glisse une troisième opinion, timide, incertaine, variable, qui se croit sage parce qu'elle est faible, impartiale parce qu'elle est indécise, modérée parce qu'elle est mitoyenne. Cette doctrine est le déisme.

» En effet, le déisme reconnaît un Dieu avec le théisme, ou plutôt il nomme Dieu ; mais son Dieu, être purement abstrait, idéal, est avengle, sourd et muet, véritable idole qui a des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre, des mains pour ne point agir, une intelligence sans parole ou sans expression au dehors. Si quelquefois le déisme admet un Dieu créateur, il nie le Dieu conservateur ou la Providence, et ne lui attribue ni influence sur les événements de la société, ni rapport réel et positif avec l'homme. Et même,

En quoi le déisme se rapproche et se sépare du théisme chrétien.

» pour rendre tout rapport impossible, il exagère
» la bassesse de l'homme, et, s'il est possible, jus-
» qu'à la grandeur de Dieu ; et à ses yeux toute
» communication réelle de Dieu à l'homme est une
» chimère, et toute révélation positive une impos-
» ture. S'il consent que l'âme soit immortelle, cette
» immortalité est sans but et sans objet, car, comme
» cette doctrine neutre et versatile ne reconnaît au
» fond ni bien ni mal absolus, elle rejette toute
» peine infinie, même lorsqu'elle admettrait l'in-
» défini en récompenses.

» Le déisme porte dans la pratique la même in-
» conséquence que dans ses opinions spéculatives.
» Il voudrait un culte et point de prêtres ; des
» temples et point d'autels ; de la tempérance et
» point de *prescriptions* ; de la vertu et point de
» perfection ; quelques préceptes et point de con-
» seils. Il enseigne la fatalité et veut que nous
» croyons aux remords.

Comment il se tient
à égale distance de
l'athéisme et du
théisme chrétien.

» Egalement effrayé de la sévérité du christia-
» nisme et de la licence de l'athéisme, il voudrait
» renforcer celui-ci, affaiblir celui-là, et ne sait au
» fond ce qu'il doit retrancher de l'un et ajouter à
» l'autre.

- » Le théisme, l'athéisme et le déisme, se parta-
» gent donc le haut domaine des pensées humaines,
» ou plutôt se le disputent, En effet, les athées ne
» s'accordent pas plus avec les déistes qu'avec les
» chrétiens, comme les chrétiens combattent éga-
» lement les déistes et les athées. Car le déisme,
» comme tout Etat faible entre deux grandes puis-
» sances qui se font la guerre, hors d'état de faire
» respecter sa neutralité, n'a que des ennemis et
» pas un allié. Les athées se regardent comme plus
» philosophes que les déistes, parce qu'ils sont plus
» conséquents, tandis que les déistes se regardent
» comme philosophes plus sages, parce qu'ils sont
» moins emportés ; et comme le pharisien de l'Evan-
» gile, en se comparant au publicain, rendant
» grâces à Dieu de sa prétendue justice, le déiste,
» se comparant à l'athée, s'enorgueillit dans son
» cœur de sa prétendue raison.
- » Sans doute on chercherait en vain, dans une
» doctrine vaine et inconséquente, l'uniformité et
» la fixité de croyance ou d'incrédulité qui ne peu-
» vent se trouver que dans une doctrine toute vraie
» ou toute fausse ; mais en ne s'attachant qu'au
» principe fondamental de celle-ci, et sans tenir

Résumé de ce qu'est
le déisme.

» compte des différences en plus ou en moins, il
» en résulte que le déisme, considéré en général,
» admet l'idée de Dieu et nie sa parole, son action,
» sa présence dans la société, et que son grand
» être est une *pure abstraction*, un être de raison
» sans réalité et sans influence ; en sorte qu'entre
» le christianisme qui est la *présence* de la divinité,
» et l'athéisme qui en est l'*absence*, le déisme admet
» une *présence idéale*, une *présence insensible*, une
» *présence*, pour rendre toute ma pensée, qui n'est
» pas *présente* ; contradiction dans les termes, et
» par conséquent absurdité dans l'idée ; et c'est ce
» qui explique la pensée de Bossuet que le déisme
» n'est qu'un *athéisme déguisé*. »



LIVRE III

DE LA CONFUSION QUE PRODUISIT PARMi LES DIVERSES DOCTRINES
PHILOSOPHIQUES EN FRANCE L'IMPORTATION DES IDÉES ALLEMANDES
PAR M. COUSIN.

C'est M. Cousin qui introduit en France les principes et les principales applications du panthéisme allemand. — Il n'accepte pas ce rôle et prend celui d'éclectique, avec une nuance de préférence pour Descartes. — D'après lui, la raison de l'homme n'est qu'une émanation de la raison divine. — De cette origine divine de la raison, M. Cousin conclut à l'infériorité de la foi. — Il fait de la foi non une perception de la vérité, mais une hallucination de l'intelligence. — Par quel détour il arrive à la négation des mystères. — Supériorité qu'il attribue à la philosophie sur la religion. — Place qu'il attribue au christianisme dans l'histoire du développement de la raison humaine. — Il réduit l'inspiration surnaturelle à n'être qu'un phénomène de l'intelligence humaine. — Son mysticisme oriental. — A quel point il chasse la liberté humaine de l'histoire. — Pourquoi, après avoir débuté par le panthéisme allemand, M. Cousin se tourna vers l'éclectisme. — Comment réduire la philosophie à l'éclectisme serait l'anéantir. — En faisant de la philosophie une science aussi étendue et aussi difficile que l'éclectisme, M. Cousin la rendait inaccessible au peuple. — Comment de l'éclectisme est né le scepticisme. — Comment l'éclectisme conduit

M. Cousin lui-même au scepticisme. — Double résultat de l'action de M. Cousin. — Paroles de Jouffroy. — Application par Saint-Simon du panthéisme aux questions sociales. — C'est Pierre Leroux qui expose la doctrine du progrès de Saint-Simon. — Fourier la conduit à ses dernières conséquences. — L'esquisse d'une philosophie de M. de Lamennais est une tentative de système panthéistique, dans le genre de celles de l'Allemagne.

Ainsi que nous venons de le voir dans le livre précédent, les courants philosophiques que le torrent révolutionnaire avait un moment troublés, et même mêlés et confondus, reprirent, avec l'ordre matériel, leur premier cours.

Les choses en étaient là, lorsque les principes philosophiques du panthéisme allemand furent introduits chez nous pour tout jeter dans une inexprimable confusion.

Il est de notre devoir de faire remonter à qui de droit l'influence pernicieuse qu'eût sur l'enseignement de la philosophie en France l'introduction de la plupart des principes de la philosophie qui prévalait, depuis Kant, en Allemagne ; et ce qu'il y a de remarquable, c'est que cette altération doit être imputée à celui que M. Royer-Collard avait choisi lui-même pour le remplacer dans sa chaire à la Sorbonne, à M. Victor Cousin.

Comme la profession de foi philosophique de M. Cousin fut toujours l'éclectisme, comme il prétendit, avec une modestie qui avait bien ses motifs, borner son enseignement à l'exposition et à l'histoire des divers systèmes philosophiques, sans préférence pour aucun, et qu'il y ajouta même une affectation constante de se présenter comme un disciple de Descartes, sans avoir à juger ici cette prudence et cette tactique, nous allons en très-peu de mots citer ce qui est nécessaire pour rétablir la vérité des faits (1).

C'est M. Cousin qui introduit en France les principes et les principales applications du panthéisme allemand.

Il n'accepte pas ce rôle et prend celui d'éclectique, avec une nuance de préférence pour Descartes.

Voulez-vous l'expression la plus haute du panthéisme, la formule de l'unité de la substance intelligente, la doctrine que la raison de l'homme n'est pas indépendante, n'a pas son jeu propre et n'est qu'une émanation de la raison divine ?

- « Les idées ne sont ni des êtres ni des choses ;
- » *elles sont des manières d'être de l'éternelle raison ;*
- » *raison divine, universelle, absolue, infaillible,*
- » *impersonnelle.* Le moi ne peut changer ses con-

(1) Ces diverses citations sont prises dans la 4^e, 5^e et 6^e leçons de son *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, que nous engageons le lecteur à lire attentivement s'il veut se former un jugement complet sur les origines, en France, des plus graves erreurs de philosophie contemporaine.

» ceptions à son gré ; elles se produisent involon-
» tairement chez tous les hommes, en même nombre
» et de la même manière, et sont l'expression de
» la vérité la plus pure. *L'erreur n'est donc pas*
» *le fait de la raison ; mais la raison tombée en*
» *l'homme*, et par là en rapport avec les sens, les
» passions de l'imagination, d'*infaillible* qu'elle
» était en soi, devient faillible. Ce n'est pas elle qui
» se trompe, mais ce en quoi elle s'égare. »

D'après lui, la raison
de l'homme n'est
qu'une émanation
de la raison divine.

Mais voici qui est autrement explicite ; c'est quelques lignes plus bas ; vous ne pourrez plus douter maintenant qu'ainsi qu'il ne reconnaît qu'une vérité, en quoi il ne se trompe pas, M. Cousin ne reconnaît qu'une raison active, une intelligence, en quoi il est panthéiste au premier chef :

« La vérité en elle-même est aussi indépendante
» de notre raison que *cette raison est en elle-même*
» *indépendante de l'homme en qui elle apparaît.*
» Son sujet véritable est la raison universelle et
» absolue, cette *intelligence incorruptible dont la*
» *nôtre est un fragment.* »

De cette origine divine de la raison, M. Cousin conclut à l'infériorité de la foi.

Voici maintenant l'infériorité de la foi par rapport à la raison, cette infériorité qui vient de ce que celle-ci voit la vérité en elle-même, et par con-

séquent d'une manière plus claire, plus complète, plus noble parce qu'elle est directe, tandis que la foi ne la voit que dans des images et des symboles.

» De ce que les idées dont la philosophie s'occupe sont communes à tous les hommes, il n'en faut pas conclure que tous les possèdent au même degré de clarté. La plupart ne les connaissent, au contraire, que sous une forme symbolique, et s'y attachent par la foi. »

Vous allez juger maintenant si, sous l'apparence d'un hommage, les paroles suivantes ne contiennent pas la condamnation la plus explicite contre la foi, ne faisant d'elle qu'une hallucination et non pas une connaissance réelle, puisqu'elle voit Dieu là où il n'est pas visible, où il n'est par conséquent pas ; car un être est-il réellement quelque part pour l'intelligence, lorsque l'intelligence ne peut pas l'y voir ?

« La foi contemple dans les symboles ce qui n'y est que d'une manière indirecte ; c'est là précisément la grandeur de la foi, de reconnaître Dieu dans ce qui visiblement ne le contient pas. »

Il fait de la foi non une perception de la vérité, mais une hallucination de l'intelligence.

Voilà déjà une ruine du monde surnaturel, la négation de ce que saint Paul appelle admirable-

ment : *La manière de connaître les choses qui ne tombent pas sous les sens.* C'est en même temps la négation des mystères ; aussi M. Cousin en tire formellement cette conclusion, après avoir toutefois insisté sur l'infériorité de la foi par rapport à la raison.

Par quel détour il arrive à la négation des mystères.

« L'enthousiasme et la foi, dit-il, ne peuvent pas
» être les derniers degrés du développement de
» l'intelligence humaine, et le mot mystère n'appar-
» tient pas à la langue philosophique, mais à celle
» de la religion. »

Aussi, ne vous étonnez pas de l'entendre mettre toute son éloquence à bien établir cette infériorité de la religion par rapport à la philosophie.

Supériorité qu'il attribue à la philosophie sur la religion.

« Si la religion est une philosophie, la philo-
» sophie de l'espèce humaine, un petit nombre
» d'hommes va cependant plus loin. Si l'on fait at-
» tention que c'est leur droit et leur devoir, on en
» conclura que la philosophie n'est pas subordon-
» née à la religion. Il implique que la réflexion
» soit subordonnée au symbole, le plus général à
» ce qui l'est moins. La philosophie est la lumière
» de toutes les lumières, l'autorité des autorités. »

C'est maintenant l'assimilation complète du chris-

tianisme à toutes les religions du passé, le christianisme réduit comme elles toutes à n'être qu'une étape de la raison universelle tombée non dans l'âme des sages, mais du vulgaire

- « Le christianisme, comme religion venue la der-
- » nière, est meilleure que toutes les autres ; elle
- » les embrasse et les résume toutes ; c'est le point
- » de vue exclusif le plus large. »

Place qu'il attribue
au christianisme
dans l'histoire du
développement de
la raison humaine.

Vous le voyez aussi, c'est, en outre, la théorie du progrès panthéistique appliquée au christianisme.

Est-il nécessaire maintenant de vous montrer l'inspiration divine, cette source surnaturelle de la vérité religieuse, réduite à un simple phénomène de l'intelligence humaine ? Oui, car il importe beaucoup de bien préciser les premières origines, parmi nous, de la philosophie, qui, après avoir sommeillé quelques années, et avoir laissé la place au déisme universitaire, est redevenue, par ses égarements, la plus vive inquiétude de nos esprits.

Il réduit l'inspiration
surnaturelle à n'être
qu'un phénomène
de l'intelligence
humaine.

- « Dans le berceau des civilisations, l'homme qui
- » possède à un plus haut degré que ses semblables
- » le don de l'inspiration, l'*enthousiasme*, passe pour
- » le confident et l'interprète de Dieu. »

M. Cousin a souvent reproché à la doctrine chré-

Son mysticisme oriental.

tienne son mysticisme qui la fait se tourner vers l'invisible, l'inaccessible, et lui inspire l'audace de le considérer par une vue directe et spontanée. Et en cela il est bien peu réfléchi, car la moindre réflexion suffit pour que l'on ne puisse pas reprocher à une doctrine dont une des sources de vérité est un livre interprété par une autorité visible, un mysticisme aussi absolu que celui que renferment celles de ses paroles qui suivent :

« Il n'est pas étonnant que *la raison nous révèle les êtres*, puisqu'elle-même, dans son principe, est la substance véritable et l'essence absolue ?

Un prêtre de Boudha ne parlerait pas autrement.

A quel point il chasse la liberté humaine de l'histoire.

Mais ce que l'on ne croirait pas, si nous ne le citions, c'est à quel point le chef de l'Ecole éclectique a adopté toutes les conséquences du fatalisme panthéistique, du Dieu se développant dans l'humanité, lorsqu'il a appliqué ses doctrines à l'histoire, et à quel point par conséquent il en a chassé la liberté humaine.

« Comme les grands faits de l'histoire sont les arrêts du gouvernement providentiel, comme Dieu ou la Providence est dans la nature, dans

» l'humanité, dans l'histoire, et que l'humanité et
» l'histoire ont ainsi *leur nécessité*, les jugements
» de l'histoire sont les jugements de Dieu lui-
» même. L'histoire étant ainsi le gouvernement de
» Dieu *rendu visible, tout est à sa place dans l'his-*
» *toire ; tout y est bien.* La guerre elle-même a ses
» bienfaits ; et la victoire est nécessaire, utile, juste
» dans le sens le plus étroit du mot ; le vainqueur
» a toujours raison, et les peuples ont toujours ce
» qu'ils méritent. »

Ainsi, il est bien évident que la première étape philosophique de M. Cousin avait été le panthéisme allemand, car il ne faut pas parler des années obscures dans lesquelles il se cherchait lui-même, en développant les cahiers philosophiques de M. Royer-Collard.

Il me semble que les citations qui précèdent, et que l'on pourrait multiplier à l'infini, suffisent à le montrer comme l'introducteur du panthéisme en France.

C'est parce que dans la seconde partie de sa vie, il fut frappé de terreur à la vue des abîmes qui bordent cette route, et que, d'autre part, il était homme d'action, et par conséquent d'ambition, beau-

Pourquoi, après avoir
débuté par le pan-
théisme allemand,
M. Cousin se tour-
na vers l'éclec-
tisme.

coup plus que philosophe désintéressé des choses
et des événements d'ici-bas, qu'il tourna bride avec
une prestesse que lui seul possédait à ce degré, et
fonda ce qu'il appela l'éclectisme.

Comme chacun sait, l'éclectisme est fondé sur
le choix libre et sans préjugé, sans attache aucune,
sans aucun esprit de système, entre les différentes
opinions philosophiques, et son procédé d'enseigne-
ment est l'exposition de ces différentes opinions par
le maître, afin que l'élève choisisse.

Comment réduire la
philosophie à l'é-
clectisme serait l'a-
néantir.

M. Cousin avait relevé cet éclectisme, ainsi que je
viens de le faire entrevoir, par des préférences spi-
ritualistes et déistes que lui imposait le voisinage
du christianisme, sa grande préoccupation. Mais
malgré cette nuance de spiritualisme et de déisme,
pour lui comme pour tout philosophe, poser en prin-
cipe l'éclectisme, c'était proclamer l'impuissance
de la philosophie et préparer sa déchéance, car la
philosophie, comme toute autre science, a besoin
de progresser, et pour cela il faut que de nouvelles
découvertes, fruits de l'étude et surtout du génie,
viennent s'ajouter au trésor accumulé des anciennes.
Il n'y a d'immuable que ce qui est révélé et divin,
et du moment où une science humaine s'arrête et

ne fait plus que reporter ses regards en arrière pour y considérer le terrain déjà conquis, elle est abandonnée par le souffle qui l'avait animée jusque-là, et meurt bientôt. C'est par l'invention, c'est par la création que les sciences progressent, et non par l'éclectisme qui est purement passif.

En outre, l'éclectisme adopté comme méthode principale ne ferait que coordonner les connaissances acquises sous des principes communs et acceptés partout, éloigner avec certitude, et de manière à imposer aux esprits ce travail de séparation, ce qui n'est pas purement scientifique.

D'ailleurs, il existe une profonde différence entre les sciences positives et la philosophie, au moins pour sa partie métaphysique. Ce travail de synthèse et de classification définitive, qui est possible pour les sciences positives dans celles de leurs parties sur lesquelles le doute n'existe plus, n'est point sérieusement possible pour la métaphysique, car celle-ci n'a jamais pu, au moins d'une manière finie et indiscutable, coordonner ses connaissances acquises sous des principes communs, acceptés par tous, isoler avec certitude ce qui, en elle, est

purement scientifique de ce qui est d'invention métaphysique.

Ces réflexions suffisent pour montrer que l'éclectisme, adopté du moins comme méthode principale de l'enseignement, ne ferait que mutiler la philosophie, la fixer dans un état stationnaire et l'isoler de tout progrès, la rendre tout à fait indigne et incapable du gouvernement des esprits auquel, par une étrange illusion, on la conviait, surtout à l'époque dont nous parlons.

Puis, tout en croyant lui faire la part fort belle, ce serait réduire singulièrement son action, car, vous l'entrevoyez bien déjà, cette théorie philosophique de M. Cousin, que je vous expose en ce moment, n'est que la forme élevée de l'erreur la plus égoïste, la plus inhumaine, la plus anti-progressive qui ait jamais existé, erreur qui consiste à réserver la vérité pour les classes lettrées, par cela même qu'on l'entoure de plus de difficultés, qu'on l'étaie sur des connaissances plus difficiles et plus étendues, qu'on exige pour elle l'exercice d'un esprit plus libre et plus cultivé, la plaçant ainsi tout à fait au-dessus de la portée du peuple qui ne pourra jamais comparer entre les divers systèmes de la philoso-

En faisant de la philosophie une science aussi étendue et aussi difficile que l'éclectisme, M. Cousin la rendait inaccessible au peuple.

phie, et cela au moment où on déclare que c'est la philosophie qui possède la vérité, et que la foi religieuse n'est qu'une hallucination enthousiaste.

M. Cousin avait beau dire : « La philosophie est » dans les masses sous la forme naïve, profonde, » admirable de la religion et du culte. Le christianisme, c'est la philosophie du peuple (1). » Il avait beau, entrevoyant un autre avenir, s'écrier : « La » philosophie est patiente ; elle sait comment les » choses se sont passées dans les générations antérieures, et elle est pleine de confiance en l'avenir ; » heureuse de voir les masses, le peuple, *c'est-à-dire le genre humain tout entier, entre les bras du christianisme*, elle se contente de lui tendre » doucement la main et de l'aider à monter plus » haut (2). »

De telles paroles eussent été moins coupables lorsque les masses, ainsi qu'il ose s'exprimer, étaient furieuses d'idolâtrie, et que la philosophie n'aurait pu les aborder qu'au travers de dangers assez certains pour qu'il soit permis peut-être de comprendre comme elle avait cru ne pas être tenue à cet héroïsme.

(1) M. Cousin, cours de 1828.

(2) M. Cousin, cours de 1828.

Mais qui oserait parler ainsi aujourd'hui du peuple chrétien ? Qui oserait dire que la vérité n'est pas faite pour lui ? Car M. Cousin a beau dire que la philosophie n'est pas autre que le christianisme, il ne l'a jamais pensé. Aurait-il osé signer tous les articles de notre foi ? Ne savait-il pas mieux que personne que le christianisme est, par son essence même, tout à fait différent de la philosophie, quoiqu'ils doivent se rencontrer dans la solution des questions principales de l'ordre naturel ; car le christianisme est révélé par Dieu, et la philosophie est le fruit du travail de l'homme ; le christianisme est absolu, et la philosophie essentiellement progressive ; et d'ailleurs sur la plupart des questions les plus importantes, le christianisme a une solution absolument différente de ce que M. Cousin prenait pour la vérité philosophique.

Comment de l'éclectisme est né le scepticisme.

Fort heureusement pour le peuple que l'éclectisme ne se crut pas, ainsi que nous verrons que l'a tenté le positivisme, la mission de l'enseigner, car il n'aurait pu lui enseigner que le scepticisme, et le scepticisme n'est pas fait pour sa forte constitution. Exposer toutes les opinions philosophiques, ne s'attacher à aucun système, ne serait peut-être pas du

pur scepticisme, si chacun pouvait faire son choix. Mais quel travail ! quelle sûreté d'esprit ! Cette impossibilité doit produire nécessairement le découragement, le doute, enfin un scepticisme arrêté, et c'est là en effet ce qui est arrivé dans la classe élevée pour laquelle le fondateur de l'éclectisme réservait le bénéfice de son système ; le scepticisme y est devenu de bon ton, et la foi la marque d'un esprit vulgaire.

Comment l'éclectisme conduit M. Cousin lui-même au scepticisme.

Le scepticisme était d'ailleurs tellement dans les allures d'esprit de M. Cousin, et il était résulté pour lui un tel vague philosophique de la trempe de son intelligence et de la direction de ses études, qu'il a vraiment osé définir sa philosophie, « une philosophie qui ne se réserve d'autre tâche que celle de comprendre les choses, accepte, explique et *respecte tout* (1). »

Est-ce là seulement du panthéisme ? D'ailleurs il développe sa pensée, et la voici en deux mots. Il ne voit, à toutes les époques du développement de l'esprit humain, que l'éclosion à doses à peu près égales de quatre systèmes : le spiritualisme ou l'idéalisme,

(1) Préface de 1826.

le sensualisme ou le matérialisme, le mysticisme et le scepticisme. Et pensez-vous qu'il ait une préférence en faveur du spiritualisme, par exemple, et une répulsion, ne serait-ce que pour le scepticisme ? Non, car c'est à ne pas le croire ; mais voici cependant ses propres paroles à propos de cette classification, et comment il en désigne les quatre groupes principaux : « Grandes et riches écoles qui se » *balancent* toutes les quatres sur le théâtre élevé » de la philosophie européenne, qui toutes les » quatres se recommandent par des services et des » titres divers, *mais à peu près égaux*, et présentent à l'*impartiale* postérité des noms à peu près » aussi célèbres les uns que les autres (1). »

D'ailleurs, il ne nous répugne pas de le reconnaître, M. Cousin ne s'arrêta jamais à une seule de ces phases diverses de sa pensée, de manière à l'approfondir assez pour en voir tout le danger. L'action sur son époque de cet esprit si ardent, si mobile, peut parfaitement être ramenée sous deux aspects.

Double résultat de
l'action de M.
Cousin.

Sur les esprits vraiment sérieux et philosophiques

(1) M. Cousin, cours de 1829, tome 2^e.

l'effet fut désastreux, et dans ces âmes là il y eût une ruine entière des idées religieuses.

Nous le verrons tout à l'heure, mais auparavant nous avons à reconnaître que la parole de M. Cousin produisit sur l'ensemble de la jeunesse qui assistait frémissante à ses cours, un effet que M. Vacherot nous peint d'après ses souvenirs personnels (1).

« Aujourd'hui que le siècle est sur son déclin, au milieu d'une guerre qui recommence et qui prend pour le combat les armes du passé, on peut trouver naïves les paroles de paix et d'alliance entre la religion et la philosophie (2). Pour nous qui les avons entendues et qui les relisons en ce moment avec un sentiment de froide critique, nous nous souvenons encore du profond effet qu'elles produisaient sur les auditeurs de ce temps, en ces jours d'enthousiasme et d'espérance. C'était bien l'accent de l'esprit nouveau, avec cet élan de confiance qui sied à la jeunesse d'un siècle, et que la maturité de l'âge devait singulièrement tem-

(1) *Religion*, p. 39 et suiv.

(2) Ça a été, en effet, jusqu'à la fin de sa vie, le drapeau sous lequel M. Cousin a toujours abrité la marche de ses idées philosophiques.

» pérer. Après les sarcasmes de Voltaire, que les
» premières générations du XIX^e siècle avaient en-
» core à la bouche, après les cris de haine et de
» guerre contre l'éternelle ennemie, qui retentis-
» saient encore à leurs oreilles, un pareil langage
» avait de quoi surprendre et émouvoir à la fois.
» S'il fut un sujet de scandale pour les vieux dévots
» de l'Encyclopédie, il fut un sujet de recueil-
» lement et de méditation pour les jeunes hommes
» qui se pressaient autour de la chaire du grand
» professeur. Nous étions de cette jeunesse, et dût-
» on sourire aujourd'hui de notre admiration, nous
» avons cru être initié à une vérité profonde. Nous
» étions-nous trompé ? et n'y avait-il pas une part
» de vérité dans cette brillante analyse ? *Que la*
» *critique n'ait jamais pris au sérieux cette espèce*
» *de traité d'alliance entre les deux sœurs immor-*
» *telles, cela devait être.* Mais elle aurait tort de n'y
» voir qu'un jeu de politique. On était trop jeunes
» alors, maîtres et disciples, pour que la pensée et
» le cœur ne fussent pas sérieusement engagés dans
» un tel ordre d'idées. Il est possible que la poli-
» tique s'en soit mêlée plus tard chez le professeur
» et quelques-uns de ses élèves devenus des hommes

» publics. Quand Victor Cousin, sur la fin de sa
» carrière, parle de sa religion et de sa philosophie
» dans une lettre à M. Guizot, on est un peu tenté
» de voir là autre chose qu'un rêve de sa jeunesse.
» Il est toutefois juste de reconnaître que des pre-
» mières années de sa carrière philosophique aux
» dernières, sa pensée n'a pas changé d'expression.
» Il avait déjà affirmé, dans la leçon consacrée à
» la destruction de la religion et de la philosophie,
» que toutes deux co-existent dans l'âme du vrai
» philosophe. Cette destruction, finit-il par dire,
» est le fond de ma philosophie et de ma reli-
» gion (1). La critique en pensera ce qu'elle voudra ;
» mais il ne faut jamais oublier, lorsqu'on parle de
» Victor Cousin, que la nature en avait fait un ar-
» tiste au moins autant qu'un philosophe. »

Un artiste, voilà le mot ; mais il fit vivre, par la magie de son talent, les ombres de l'autre côté du Rhin. Lorsque nous aurons à exposer les doctrines de la critique rationaliste de nos jours, il suffira au lecteur de se reporter à ce que nous avons déjà cité de M. Cousin, pour qu'il s'assure qu'elle ne lui a presque rien ajouté.

(1) Séances et travaux de l'Académie, juillet 1868.

Cependant, les orages d'impiété que renfermaient ces nuages d'outre-Rhin ne devaient faire leur explosion que de nos jours, du moins leur explosion principale. Jusque-là il n'y eut qu'un éclat de tonnerre isolé et presque tout à fait solitaire. Un homme qui avait l'esprit philosophique au plus haut degré, vit, dès l'aurore de la nouvelle philosophie, la chute de toutes les croyances, l'âme humaine arrachée du sol où elle avait jusque-là puisé sa vie, et jetée dans le vide ; il l'écrivit en termes déchirants en se mettant lui-même en scène, en peignant ses propres angoisses, et c'est avec des paroles qui sont restées immortelles, et qu'il est impossible de ne pas citer lorsqu'on a à traiter des égarements de la philosophie au XIX^e siècle (1).

Paroles de Jouffroy.

« Le jour était venu où du sein de ce paisible
» édifice de la religion qui m'avait recueilli à ma
» naissance, et à l'ombre duquel ma première jeunesse s'était écoulée, j'avais entendu le vent du

(1) Il est si vrai qu'il est presque impossible de ne pas citer les paroles solennelles de Jouffroy, lorsqu'on traite un peu sérieusement de l'histoire des idées religieuses dans notre temps, que M. Vacherot, dans son dernier ouvrage, *la Religion*, n'y échappe pas et les cite dans leur entier, quoiqu'une telle citation soit peu favorable à la thèse principale qu'il y soutient.

» doute, qui de toutes parts en battait les murs et
» l'ébranlait jusque dans ses fondements. Ma curio-
» sité n'avait pu se dérober à ces objections puis-
» santes, semées comme la poussière dans l'atmos-
» phère que je respirais par le génie de deux
» siècles de septicisme. En vain mon enfance et ses
» poétiques impressions, ma jeunesse et ses reli-
» gieux souvenirs, la majesté, l'antiquité, l'autorité
» de cette foi qu'on m'avait enseignée, toute ma
» mémoire, toute mon imagination, toute mon âme
» s'étaient soulevées et révoltées contre cette inva-
» sion d'une incrédulité qui les blessait profondé-
» ment ; mon cœur n'avait pu défendre ma raison.

» Je n'oublierai jamais la soirée de décembre
» où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre
» incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes
» pas dans cette chambre étroite et nue, où long-
» temps après l'heure du sommeil j'avais continué
» à me promener ; je vois encore cette lune à
» demi-voilée par les nuages, qui en éclairait par
» intervalles les froids carreaux. Les heures de la
» nuit s'écoulaient, et je ne m'en apercevais pas ;
» je suivais avec anxiété ma pensée qui, de couche
» en couche, descendait vers le fond de ma cons-

» cience, et dissipant l'une après l'autre toutes les
» illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la
» vue, m'en rendait de moment en moment les
» détours plus visibles. »

« En vain je m'attachais à ces croyances der-
» nières comme un naufragé aux débris de son
» navire ; en vain épouvanté du vide inconnu dans
» lequel j'allais flotter, je me rejetais une dernière
» fois avec elles vers mon enfance, ma famille, mon
» pays, tout ce qui m'était cher et sacré ; l'in-
» flexible courant de ma pensée était plus fort :
» parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obli-
» geait à tout laisser ; l'examen se poursuivait, plus
» obstiné et plus sévère à mesure qu'il approchait
» du terme, et il ne s'arrêta que lorsqu'il l'eût at-
» teint. Je sus alors qu'au fond de mon âme il n'y
» avait plus rien qui fût debout.

« Ce moment fut affreux, et, quand vers le matin
» je me jetai épuisé sur mon lit, il me sembla sentir
» ma première vie, si riante et si pleine, s'éteindre,
» et derrière moi s'en ouvrit une autre sombre et
» dépeuplée, où désormais j'allais vivre seul, seul
» avec une fatale pensée qui venait de m'y exiler
» et que j'étais tenté de maudire. Les jours qui

» suivirent cette découverte furent les plus tristes
» de ma vie. Dire de quels mouvements ils furent
» agités serait trop long. Bien que mon intelligence
» ne considérât pas sans un certain orgueil son ou-
» vrage, mon âme ne pouvait s'accommoder d'un
» état si parfait pour la faiblesse humaine ; par des
» retours violents, elle cherchait à regagner les
» rivages qu'elle avait perdus ; elle retrouvait dans
» la cendre de ses croyances passées des étincelles
» qui semblaient par intervalles rallumer sa foi.
» Mais des convictions renversées par la raison ne
» peuvent se relever que par elle, et ces lueurs
» s'éteignaient bientôt (1). »

Peut-être que de telles paroles ne furent pas sans influence sur la marche générale du mouvement philosophique de la libre pensée. Ce qu'il y a de certain, c'est que les germes de panthéisme et de scepticisme que M. Cousin avait importés d'Allemagne, et qui se rencontrent de toutes parts comme dissimulés dans toute l'œuvre de son enseignement, car il avait grand soin d'éviter de les produire sur le premier plan et de les mettre en relief, saisissant

(1) Jouffroy, *Nouveaux mélanges*.

au contraire toutes les occasions de se proclamer disciple de Descartes , et , à chaque reprise de son cours , se gardant bien de lui donner d'autre programme ou que la recherche de l'origine des idées ou l'histoire des divers systèmes philosophiques , il est certain que ces germes , au lieu d'être fécondés et développés , par ses disciples , qui , sur tous les points de la France , répandaient ses idées , furent pendant longtemps comme étouffés à dessein par la sagesse des plus recommandables d'entre eux. Ceux-ci prirent à tâche de donner à la philosophie universitaire l'exemple de ne pas s'écarter ouvertement de la tradition catholique , au moins pour les questions principales. Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer , c'est cet effort de réaction contre le panthéisme allemand qui produisit le déisme bâtard de l'Ecole française , qu'attaqua avec tant de raison et quelquefois pourtant en dépassant le but , l'Ecole traditionnaliste chrétienne.

Pour rencontrer une profession explicite de panthéisme , il faut se détourner de la philosophie purement spéculative , et s'adresser à une école qui s'occupe surtout d'économie sociale ; là encore le panthéisme est dissimulé , puisqu'il n'y occupe

qu'une place secondaire, et que ce n'est pas sur lui que ceux qui le professent cherchent à concentrer l'attention. Il y apparaît non comme théorie philosophique, mais plutôt comme théorie historique, comme préambule à une nouvelle organisation sociale, et se couvre du voile du progrès indéfini.

C'est Henri, comte de Saint-Simon, de la descendance directe de l'illustre auteur des *Mémoires*, qui fut l'introducteur, et peut-être le créateur, de ce panthéisme appliqué à la vie humaine. Car, quoiqu'un système semblable se fût déjà fait jour en Allemagne, l'on ne voit pas que le comte de Saint-Simon lui ait rien emprunté. C'est, en effet, la spontanéité de ses inventions, la force inhérente à toute pensée qui n'a pas été empruntée, et qui participe ainsi à la vie de l'esprit qui l'a conçu, qui firent la fortune de quelques-unes des idées du fondateur du saint-simonisme. Ces idées fécondes étaient, d'ailleurs, comme noyées dans une foule d'autres qui accusent en celui qui osa les produire non-seulement la plus profonde ignorance philosophique, mais encore la plus grande inaptitude aux spéculations métaphysiques. Son panthéisme consiste à ne voir dans l'univers que le développement progressif de la subs-

Application par St-Simon du panthéisme aux questions sociales.

tance divine, et, dans l'histoire, que les diverses évolutions de ce progrès considérées en l'humanité. C'est ainsi que, pour le comte de Saint-Simon, le christianisme était en progrès sur le mosaïsme. Mais il avait lui-même fait son temps, et c'est une nouvelle religion, dont il était lui-même le prophète, qui devait répondre au progrès des temps nouveaux.

C'est Pierre Leroux
qui expose la doc-
trine du progrès de
Saint-Simon.

Il n'était pas dans la nature de l'esprit du comte de Saint-Simon de donner à ses idées la forme d'ensemble d'un système. C'est M. Pierre Leroux qui se chargea de ce soin, et il le fit d'abord par une brochure intitulée : *De la doctrine du Progrès continu*, puis par un ouvrage plus complet, en deux volumes : *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*, ouvrage qu'il appuya et développa par plusieurs articles de la *Revue encyclopédique* et de l'*Encyclopédie nouvelle*. Mais tout cela est si obscur, si diffus, si souvent mêlé de formules mathématiques qui sont là de la plus parfaite puérilité, sans rien de neuf, de puissant, de vraiment scientifique, à ce point que si l'on ne doit pas s'étonner que les contemporains y aient arrêté un moment leur attention, l'on serait impardonnable d'en traiter sérieu-

sement après que l'oubli s'en est emparé. L'histoire ne doit s'occuper que de ce qui a sérieusement vécu.

M. Pierre Leroux n'avait été que confus, obscur, sans portée, puéril parfois, et, que l'on me permette cette expression qui seule peut rendre ma pensée, assembleur non pas de nuages mais de brouillards qui ne s'élèvent jamais plus haut que la terre. Charles Fourier fut parfois insensé dans ses idées prophétiques sur les créations successives, dont il fixa lui-même le nombre à dix-huit, et sur la durée du monde qu'il fixa à quatre-vingt mille ans. Mais ce qui est plus grave, c'est qu'il ne recula devant aucune des conséquences du panthéisme, divinisa les passions, et eut le courage de nier toute différence entre le vice et la vertu.

Fourier la conduit à ses dernières conséquences.

Pour terminer cette tâche ingrate et vraiment fastidieuse d'évoquer le souvenir de ces premières apparitions du panthéisme parmi nous, nous dirons que M. de Lamennais chercha seul à lui donner une forme vraiment élevée dans son *Esquisse d'une philosophie*. Mais l'altière solitude dans laquelle s'était relegué de lui-même ce génie déchu qui, après s'être séparé de l'Eglise, se sépara aussi violemment de

L'esquisse d'une philosophie de M. de Lamennais est une tentative de système panthéistique, dans le genre de celles de l'Allemagne.

la société toute entière, la forme si abstraite dans laquelle il maintint son système, qui ne fut qu'une élaboration de sa pensée si peu philosophique, et auquel il ne communiqua rien de ce feu qui était toute sa force, son effort pour rattacher son panthéisme à la doctrine chrétienne sur la Trinité qui lui est si opposée, effort qui n'est qu'une réminiscence du néo-platonisme depuis si longtemps enseveli dans l'oubli, tout, et dans la personne de son auteur et dans le système lui-même, se réunit pour que l'on ne doive pas lui assigner une place dans l'histoire des inventions de la libre-pensée qui ont eu une action quelque peu efficace contre les idées traditionnelles.



LIVRE IV

DE LA PHILOSOPHIE DANS LES DERNIÈRES ANNÉES DE CE SIÈCLE ; DE SA STÉRILITÉ COMME CRÉATION ET DES DANGERS DE SA VULGARISATION PAR LES JOURNAUX ET LES SOCIÉTÉS SECRÈTES.

Stérilité du génie philosophique en France dans le XVIII^e siècle où il ne produisit rien de vraiment original, et dans le XIX^e où il ne vit que d'emprunts faits à l'Allemagne. — Cette stérilité est un indice que la philosophie ne doit pas aspirer à remplacer la religion dans le gouvernement des esprits. — L'on doit juger de l'avenir de la philosophie surtout par son passé. — L'action de tous les systèmes de philosophie a toujours été limitée par des systèmes contraires que leur apparition suscitait aussitôt. — Tous les systèmes de philosophie passent rapidement des mains des vrais philosophes qui les ont créés entre celles des rhéteurs qui les altèrent. — Un travail semblable d'altération de la part des disciples. — Aucun système de philosophie ne parvient à des définitions qui soient acceptées de tous. — Parmi les philosophes, les uns ont des qualités de clarté et de précision qui permettraient de vulgariser leurs doctrines, mais ils ne s'occupent pas des questions générales qui intéressent la foule, tandis que ceux qui s'occupent de ces dernières ont un enseignement qui ne peut devenir vulgaire. — L'esprit d'émancipation du passé, caractère principal de notre siècle, nouvel obstacle à la création et à la vulgarisation d'un enseignement

général. — Dangers sociaux particuliers à l'époque actuelle. — Les vulgarisateurs se substituant aux esprits créateurs. — Ils osent ce que n'auraient jamais osé ceux-ci. — Leur négation de l'exercice de la justice divine dans les questions sociales. — L'idée de Dieu rabaissée et déshonorée. — Les vulgarisateurs ont contre le christianisme des audaces que les grands philosophes de l'antiquité n'eurent jamais contre le paganisme. — L'athéisme des vulgarisateurs produisant l'apostolat de l'athéisme par les sociétés secrètes.

Stérilité du génie philosophique, en France, dans le XVIII^e siècle où il ne produit rien de vraiment original, et dans le XIX^e où il ne vit que d'emprunts faits à l'Allemagne.

D'après ce que nous venons de voir, la force créatrice, en matières philosophiques, après avoir brillé un moment en Descartes, Mallebranche et Pascal, était tombée tout d'un coup, pour ne reparaître qu'un moment dans un coin obscur de l'Allemagne, en la personne de Kant. Le XVIII^e siècle n'avait rien produit de vraiment original, et les premières années du XIX^e siècle devaient être plus stériles encore. Nous avons réservé les dernières années, celles qui forment vraiment notre époque contemporaine, et avant de montrer quelles sont les épaves du passé qu'elle a recueillies et auxquelles elle a appliqué ses immenses moyens de publicité et de propagande, appuyons un moment sur le fait même de cette stérilité, et cherchons à découvrir si elle est un phénomène transitoire et accidentel, ou si elle vient de l'essence même des choses.

et est destinée à former un état permanent des esprits.

Il résultera de cet examen rapide la solution à cette question, à savoir si la raison, par ses travaux, peut prétendre à remplacer la foi pour la solution des questions qui feront toujours, quel que soit leur affaiblissement momentané, l'objet des préoccupations les plus ardentes de l'humanité.

Cette stérilité est un indice que la philosophie ne doit pas aspirer à remplacer la religion dans le gouvernement des esprits.

D'abord, il faut remarquer qu'alors même que notre siècle produirait un système de philosophie plus puissant et plus original que tous ceux qui ont précédé, il ne faudrait pas, pour cela, espérer qu'il pût conquérir assez d'ascendant sur les esprits d'élite pour partir de là, de manière à s'imposer à la foi du vulgaire. L'on ne doit jamais, quelle que soit la largeur du point de vue où l'on se place pour juger une question, et quel que soit le progrès que l'on préjuge de l'avenir sur le passé, supposer que les faits doivent se produire à une époque avec des caractères absolument contraires à ceux que les mêmes faits ont revêtu d'une manière générale là où ils se sont déjà produits. Ce serait admettre que le fond même de l'histoire, la substance des choses change, ce qui n'est pas ; car ce qui change, c'est uniquement

L'on doit juger de l'avenir de la philosophie, surtout par son passé.

la manière dont ces choses se produisent sur la scène du monde, modifiées qu'elles sont par les circonstances nouvelles qui les enveloppent et les pénètrent de toutes parts, et peut-être par un mouvement de progrès, non panthéistique et indéfini, mais progrès limité par la volonté de Dieu à une certaine perfection déterminée.

L'action de tous les systèmes de philosophie a toujours été limitée par des systèmes contraires que leur apparition suscitait aussitôt.

Eh bien ! ce que nous voyons dans le passé en ce qui concerne les systèmes de philosophie, de création originale, qui y ont marqué les diverses étapes de la libre pensée, ne peut nous laisser aucun doute sur la fortune qui attend ceux de l'avenir.

Plus un système de philosophie a été puissant, et plus il a semé la division autour de lui.

A peine Platon a-t-il transporté les esprits charmés dans les régions les plus hautes de l'idéalisme, qu'Aristote les ramène aux études d'observation, et Diogène le Cynique aux réalités les plus brutales de la vie pratique. C'est Descartes qui suscite presque simultanément Bayle, Spinoza et Mallebranche, et c'est le panthéisme transcendantal de l'école de Kant qui fait la fortune de l'école purement psychologue de Reid, en Angleterre, et de Royer-Collard en France. Pourquoi en

serait-il autrement à l'avenir ? Et doit-on espérer qu'une école de philosophie formera à son profit l'église unanime des esprits d'élite, pour de là s'emparer de la direction morale et religieuse du peuple ?

Il est un autre fait aussi constant, aussi universel que celui de l'antagonisme de doctrines parmi les diverses écoles de philosophie, et c'est la chute rapide de ces écoles de la dignité et de la considération où les avaient placées le génie et presque toujours les vertus de leurs fondateurs dans les bas-fonds des rhéteurs et de ceux qui pratiquent la philosophie pour en vivre. Jamais celle-ci n'a su communiquer aux rhéteurs la vertu qui avait distingué les vrais philosophes, et on n'a qu'à lire l'histoire de la décadence des diverses civilisations pour rester convaincu que jamais la philosophie, réduite à cet état, n'a pu rien faire pour arrêter la corruption, et n'a fait au contraire que la précipiter.

Tous les systèmes de philosophie passent rapidement des mains des vrais philosophes qui les ont créés entre celles des rhéteurs qui les altèrent.

Lorsque de cette situation générale on cherche à extraire le fait principal qui la domine, on trouve des chefs d'école qui posent une question, et des disciples qui en éclairent parfois les points obscurs, donnent plus de prix à certains détails, mais, comme

Un travail semblable d'altération de la part des disciples.

résultat extrême et définitif, la perdent complètement, soit en noyant toute sa force et toute sa vérité première dans des détails infinis, soit en la détachant complètement du point d'attache et de départ, soit en la déshonorant par les conséquences extrêmes qu'ils en déduisent. L'œuvre primitive du maître reste acquise à l'histoire de la philosophie, et y brille de tout l'éclat de son originalité.

Aucun système de philosophie ne parvient à des définitions qui soient acceptées de tous.

A côté de ces situations déjà conquises s'en élèvent d'autres semblables, c'est-à-dire qu'à côté d'un système de philosophie qui a posé une question, s'en élève un autre qui la pose d'une manière différente ou en soulève une nouvelle. Mais ce à quoi ne parviennent jamais ni maîtres ni disciples, c'est à résoudre une question philosophique d'une manière si claire, si péremptoire, si authentique, qu'elle ne soit plus sujet à discussion pour les bons esprits, et qu'elle entre dans l'édifice de la science comme une de ces pierres que le temps respecte et qu'une main étrangère ne viendra plus ébranler. Ce à quoi, en outre, ne sont jamais parvenus les maîtres, les créateurs, c'est à rendre leur solution populaire en la propageant eux-mêmes, et il ne faut pas s'en étonner, car au fond leur mission n'est pas celle-là ;

ils créent, et c'est à d'autres à vulgariser. Ceci est le fait des disciples ; mais nous venons de voir tout à l'heure ce qui les empêche dans ce mouvement, et au lieu d'apôtres vénérés n'en fait que des rhéteurs toujours sans gloire et sans ascendant, et quelquefois méprisés.

Nous accumulons ici les raisons qui empêchent de considérer la philosophie comme ne devant exercer jamais un ascendant général et populaire, sans nous astreindre à suivre une gradation naturelle et un ordre régulier, car ces raisons viennent de causes si diverses et de nature parfois si opposées, que cette gradation et cet ordre sont tout à fait impossibles.

D'ailleurs, nous n'avons à tâche que de donner les principales de ces raisons, celles qui dominent chacune un groupe distinct.

C'est ainsi que, sans chercher de transition, nous allons indiquer une cause de cette impuissance de la philosophie, d'une nature toute différente de celles que nous avons déjà indiquées, et qui tient au genre d'esprit des divers chefs d'école.

Parmi eux, les seuls qui auraient pu concourir à faire de la philosophie une science claire, exacte,

Parmi les philosophes, les uns ont des qualités de clarté et de précision qui permettraient de vulgariser leurs doctrines, mais ils ne s'occupent pas des questions générales qui intéressent la foule, tandis que ceux qui s'occupent de ces dernières ont un enseignement qui ne peut devenir vulgaire.

parfaitement définie, telle, en un mot, qu'elle devrait être pour être enseignée, si ce n'est popularisée, à savoir ces esprits dont le caractère principal était la sagesse, la réserve, et qui, comme les fondateurs de l'Ecole écossaise en Angleterre, et ceux de l'Ecole psychologue en France, n'ont embrassé que ce qui peut être parfaitement défini, déduit de faits certains, de tels esprits, par le fait même de leur sagesse et de leur réserve, toujours et partout, comme par une entente commune, ont soigneusement écarté de leur enseignement les seules questions d'un intérêt général, d'une influence populaire, par cela même qu'elles touchent à la destinée humaine et la dominent.

Quant à ceux qui ont osé les aborder, et qui les ont considérées comme l'objet principal de la philosophie, ils ont, tantôt comme Descartes, employé des preuves transcendantes, tantôt, comme Pythagore, ils se sont appuyés sur des démonstrations qui, comme les mathématiques, échappent par leur nature abstraite au commun des esprits ; d'autrefois, comme Kant, ils ont été forcés de créer une terminologie tout à fait personnelle pour des élucubrations qui ont tout à fait ce caractère ; à tel point que les dis-

ciples et les initiés se divisent sur l'interprétation et la portée de leurs pensées.

Ces derniers grands esprits ont donc toujours été les seuls qui eussent pu avoir une influence populaire parce qu'ils étaient les seuls à traiter les questions qui intéressent l'humanité entière, mais ils se sont toujours isolés du peuple par la manière d'aborder et de traiter la philosophie, et sans vouloir exagérer ce qu'ils furent, on peut ajouter qu'ils ont toujours été par rapport à la foule ce que sont par rapport à notre planète les astres qui en sont trop éloignés pour l'éclairer utilement de leur lumière et la féconder de leur chaleur.

Cette impossibilité où se trouve la philosophie d'établir et de faire accepter un enseignement populaire, est encore plus radicale dans notre temps, à cause de l'émancipation des intelligences, émancipation qui a créé partout l'individualisme le plus effréné.

Jusqu'au siècle actuel, le christianisme avait été, quelles que soient d'ailleurs les limites que l'on attribue à son influence, la loi sous laquelle s'étaient du moins courbés les esprits populaires. Mais de ce que l'avènement de notre siècle a été salué par

L'esprit d'émancipation du passé, caractère principal de notre siècle, nouvel obstacle à la création et à la vulgarisation d'un enseignement général.

ceux que l'esprit public a pris pour interprètes de ses instincts et de ses pensées comme l'inauguration d'une ère nouvelle, il est résulté que le mépris du passé, l'élan vers l'inconnu et l'avenir, l'attente universelle, ont été comme une invitation adressée à tous de s'isoler des vérités et des principes qui jusqu'ici avaient donné un point fixe aux volontés, et comme le signal d'avoir à se créer soi-même une loi nouvelle.

Or, l'esprit de l'homme est trop incertain dans ses pensées, et son cœur trop mené par ses désirs pour que chaque individu puisse être à lui-même sa propre loi.

Et il est résulté de là que la philosophie contemporaine pour avoir séparé l'humanité de la foi religieuse, en ne remplaçant pas celle-ci et en jetant ainsi le peuple dans le vide et la faiblesse incurable de l'individualisme, a non-seulement abaissé le niveau des esprits qu'elle a privés de nourriture de la vérité, mais encore celui des caractères, parce qu'elle leur a enlevé, avec les croyances chrétiennes, le seul point d'appui qui pût leur donner de la solidité et de la force, et qui seul aussi pouvait, en éclairant et fortifiant leur conscience, sauver la loi morale.

Aussi il est advenu que, dans une telle situation générale des esprits et des cœurs, quelques penseurs ont cru que notre civilisation touchait à sa fin, et dans leurs méditations désolées il leur a paru entendre cette voix lamentable qui, dit-on, remplit les airs aux derniers jours de la civilisation païenne : Pan, le grand Pan est mort.

Il y a un tel courant d'égoïsme, un tel ébranlement dans les relations entre le riche et le pauvre, le maître et le domestique, et en tout gouvernement entre le pouvoir et les sujets, un tel orgueil et une telle indépendance partout, une telle profanation de la science, qui a été détournée de ses hautes spéculations pour être appliquée presque uniquement au côté utile de la vie, et ainsi complètement asservie ou à l'avarice ou à la volupté, peut-être même un tel asservissement de l'amour de la justice et du culte de la liberté à des intérêts tout matériels ; le peuple prend si souvent, et cela si rapidement, une attitude pleine de menaces qui n'est que l'explosion et comme l'orage terrible dont nous menace toujours son air sombre et son recueillement farouche, que, si l'on ne se livre pas au désespoir à cette vue, l'on ne peut pas s'empêcher de reconnaître qu'il y

Dangers sociaux particuliers à l'époque actuelle.

a un grand vide à combler, un courant terrible à diriger, une transition très-dangereuse à ménager.

Sans aucun doute, le phénomène le plus inquiétant de cette situation générale, c'est celui qui se rattache aux idées que nous avons développées plus haut, et auxquelles nous allons revenir un moment pour bien préciser ce que nous avons à dire à ce sujet.

Les vulgarisateurs se
se substituant aux
esprits créateurs.

La haute philosophie étant tout à fait incapable, par la nature même de son enseignement et par sa manière d'envisager les questions, de s'adresser au peuple, et cette charge appartenant nécessairement aux vulgarisateurs, et même aux vulgarisateurs de second ordre, il arrive que les conséquences les plus désastreuses d'un système de philosophie qui ne sont jamais avouées et surtout enseignées par les puissants esprits qui ont créé ces systèmes, forment souvent le seul enseignement de ces hommes qui ne sont pas poussés à une véritable originalité par la force créatrice de leur génie, et ne revêtent leur originalité d'emprunt que par un faux sentiment de gloire, ou peut-être même, et cela doit être le plus ordinairement, par l'appât du résultat utile et purement matériel de cette propagande.

Or, voici quelques-uns des excès qu'un éloquent évêque, à qui j'emprunte ces citations (1), signalait dans les revues fondées uniquement pour le peuple.

Lorsque l'athéisme s'était tenu dans les hautes sphères de la spéculation où peuvent aborder seulement les esprits les plus cultivés, il n'y avait peut-être pas un péril social immédiat à ce que quelques rares intelligences niassent l'intervention de la justice divine dans les affaires humaines. Personne n'oserait accuser de pusillanimité les tentatives philosophiques de Voltaire. Cependant, Grimm était obligé d'écrire : « Le patriarche ne veut pas se départir de son rémunérateur vengeur (2). » Ce qui prouve avec évidence qu'il ne supportait pas cet excès d'impiété, même de la part de ses disciples les plus intimes. Non-seulement il n'osa jamais professer lui-même cette impiété, mais il crut devoir à la position philosophique qu'il s'était faite, de réfuter le *Système de la Nature*, parce qu'il n'était que le développement des principes qui contiennent ces conséquences.

L'on ne trouverait pas dans toute l'antiquité un

Leur négation de l'exercice de la justice divine dans les questions sociales.

(1) Mgr Dupanloup, *l'Athéisme et le péril social*, 7^e édition.

(2) *Correspondance philosophique*, 1^{er} septembre 1770.

grand philosophe qui n'eût eu de voir en faire autant. Ce que Voltaire avait fait, le roi de Prusse, Frédéric II, le fit de son côté. Eh bien ! de nos jours, il n'est peut-être pas une seule circonstance favorable que négligent les organes de la presse libérale et indépendante pour s'élever contre les mandements de nos évêques, écrits pour ordonner des prières dans nos calamités publiques, et pour proclamer sur tous les tons et de toutes les manières, que la justice divine n'a rien à y voir (1). Cependant, en cela nos évêques ne sont que les interprètes d'un sentiment aussi ancien et aussi étendu que le monde ; ils font ce qu'ont fait et ce que font encore ceux qui président à la prière publique dans tous les cultes établis (2) ; ils vont moins loin que Platon (3), qui en appelait au glaive des lois contre une telle impiété. Je sais bien que cette rigueur du divin philosophe étonnera même des esprits sages ; mais qu'ils réflé-

(1) Voir, entre autres, les journaux cités par Mgr Dupanloup, le *Journal des Débats*, du 18 octobre 1866, l'*Avenir national*, du 19 octobre 1866, la *Morale indépendante*, du 21 octobre 1866.

(2) Voir surtout un extrait du *Moniteur*, du 7 octobre 1866, cité par Mgr Dupanloup, page 29.

(3) Voir surtout le *x^e Livre des Lois*, l'une des créations les plus sublimes et les plus solennelles de l'antiquité.

chissent au péril que ferait courir à la société la doctrine que la justice divine n'intervient pas dans la société, ne peut pas être conjurée et détournée par la prière, et qu'elle n'est en rien déchaînée par les crimes et surtout l'impiété des hommes, et certes le grand Platon ne les fera pas sourire.

C'est là un abîme que ne comblera jamais la libre-pensée. Elle n'a, pour les y jeter, que des matérialismes que nous connaissons, et qui nulle part et jamais n'ont résisté à l'action du temps. Les uns veulent remplacer le Dieu qui mérite autant notre crainte que notre amour, qui est autant la justice souveraine que l'infinie bonté, et dont la Providence consiste surtout à protéger et récompenser le bien et à repousser et punir le mal; le Dieu espoir et soutien de l'âme péniblement vertueuse et laborieusement sainte, et juge sévère du crime et même de toute souillure morale; ils veulent remplacer ce Dieu de toutes les religions, de toutes les législations, par le Dieu des débauchés, des épicuriens, des cœurs sans vertu, qui est spectateur indifférent du bien et du mal, de la piété et de l'impiété, et dont on a osé écrire : « En admettant que » la guerre à Dieu grandisse, en quoi cette guerre

L'idée de Dieu rabaisée et déshonorée.

» mériterait-elle que nous fussions punis par tant
» de fléaux ! — Dieu est le meilleur des pères, la
» miséricorde et la bonté suprême. — Un Dieu bon
» et miséricordieux qui étend ses ailes sur toute
» l'humanité (1). »

Croirait-on que cette mutilation du nom de Dieu, cette substitution d'une vague et inefficace religiosité à la religion vivante et agissante, puisse être un des moindres attentats de la pensée moderne contre nos doctrines traditionnelles les plus sacrées ? Cependant, il en est ainsi, et ce que l'on osait à peine dire autrefois, et que certainement l'on n'aurait jamais osé imprimer, cette parole prêtée à l'astronome Laplace, que Dieu n'est qu'une hypothèse, on la développe, on y insiste non-seulement dans les journaux qui font de la guerre aux croyances chrétiennes une des parties essentielles de leur polémique (2), mais dans d'autres qui prétendent à une haute culture littéraire et philosophique (3).

Ce qui n'est peut-être pas moins grave, c'est de professer dans des feuilles publiques un panthéisme

(1) *Le Siècle*, cité par Mgr Dupanloup.

(2) *Le Siècle*, 28 octobre 1866.

(3) *Journal des Débats*, des 8 juillet et 23 avril 1866.

radical, sans aucun effort pour en amortir les conséquences extrêmes (1). Ce qui au fond n'est pas moins désastreux, c'est de parler d'une religion de l'avenir, c'est de proclamer que le règne du christianisme a cessé (2), et même de se faire le héraut de cette utopie qui paraît plus respectueuse pour le christianisme et qui n'en est pas moins destructive de sa forme essentielle et de sa doctrine immuable, à savoir que c'est en s'appuyant sur le Christ lui-même que la libre-pensée va inaugurer une religion nouvelle (3) ; car c'est faire vis à vis du christianisme ce que n'osèrent contre le paganisme ni Socrate, ni Platon, ni Pythagore, ni Cicéron, ni aucun des Antonins qui n'y croyaient certainement pas, mais qui n'eurent jamais le triste courage de lancer le peuple dans le vide des croyances, et attaquer une religion alors qu'ils n'avaient rien à mettre à sa place. Si les chrétiens attaquèrent le paganisme, c'est qu'ils le faisaient au nom d'une loi nouvelle, ayant déjà des églises en Judée et sur toute l'étendue de l'empire, avec une organisation complète dès le commence-

Les vulgarisateurs ont contre le christianisme des audaces que les grands philosophes de l'antiquité n'eurent jamais contre le paganisme.

(1) *Le Temps*, 18 octobre 1866.

(2) *Le Progrès de Lyon*, 16 octobre 1866.

(3) *Courrier du Gers*, 16 octobre 1866.

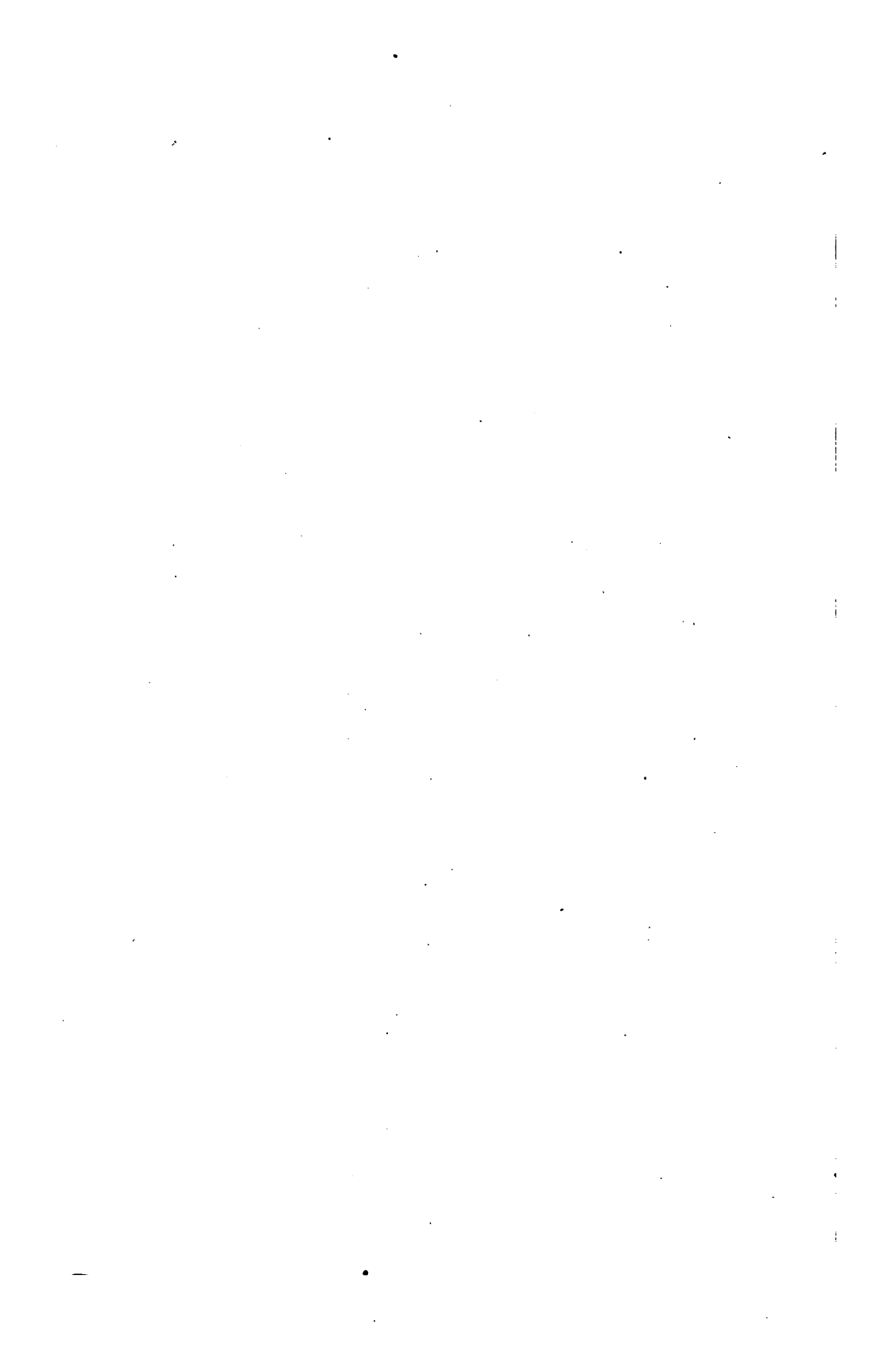
ment, un *Credo*, qui était celui des apôtres, et un culte qui avait déjà ses parties essentielles (1).

L'athéisme des vulgarisateurs produisant l'apostolat de l'athéisme par les sociétés secrètes.

Cette hardiesse de l'athéisme moderne tombée entre les mains des vulgarisateurs, cet esprit de propagande qu'ils n'avaient jamais eu jusqu'ici, se déclare non-seulement par la prétention hautement proclamée de se substituer au christianisme, mais, ce qui en est d'ailleurs la conséquence cependant pas nécessaire, par l'organisation d'un véritable apostolat. Certes, rien n'est plus loin de notre pensée, plus étranger à nos convictions, et au fond plus opposé à la foi chrétienne et à une connaissance approfondie de l'histoire ecclésiastique, que de croire qu'une semblable propagande fasse courir des risques sérieux à la société et à l'Eglise. Mais l'on n'a qu'à lire la remarquable brochure de Mgr l'évêque d'Orléans, sur laquelle nous nous sommes déjà appuyé sans avoir eu même la pensée de refaire, sur les questions qu'il a eu surtout en vue, un travail qui a été déjà si bien fait, pour rester convaincu que l'organisation de l'athéisme a des ramifica-

(1) Voir dans le chap. II^e du livre VI^e de notre ouvrage des *Origines du Christianisme d'après la Critique rationaliste contemporaine*, les singuliers aveux que fait M. Renan à ce sujet.

tions dans toute l'Europe et dans une partie des Amériques. Il est bien évident qu'il y en a pour longtemps encore avant qu'on lui confie l'éducation des enfants et la bénédiction des sépultures. Mais il est organisé, et c'est là un fait certainement tout à fait nouveau dans l'histoire du monde. Jamais, auparavant, il n'avait eu l'audace de s'ériger en religion publique. Il est vrai que c'est sous le manteau du panthéisme, car c'est l'humanité appelée à remplacer Dieu sur les autels de l'univers. Mais à qui fera-t-on croire que remplacer ainsi Dieu par l'humanité, ce n'est pas le nier et le supprimer tout à fait ? Encore une fois, ceci est tout à fait nouveau dans l'histoire des religions des peuples, car si le panthéisme, l'adoration de l'homme représentée par le culte adressé aux héros, n'y est pas chose nouvelle, c'est que ce n'est pas là un panthéisme de doctrine, érigé en système, mais un panthéisme inconscient, de sentiment et de pur entraînement. D'ailleurs, il n'est pas prouvé qu'une seule des religions de l'antiquité ait jamais fait abstraction du grand Dieu, maître de tous les autres, et il est certain qu'aucune n'en avait nié formellement l'existence, ainsi que le fait l'athéisme moderne.



LIVRE V

DES APPLICATIONS DIVERSES DU PANTHÉISME ALLEMAND PAR L'ÉCOLE POSITIVE, LE SOCIALISME ET LA CRITIQUE RELIGIEUSE.

Le positivisme ou la négation doctrinale de tout ce qui n'est pas susceptible d'expérimentation, et par conséquent de l'existence de Dieu, est en France un des résultats de la négation du surnaturel par le panthéisme allemand. — La parenté entre le positivisme et le socialisme s'accuse par leur communauté de tendances sociales. — Paroles du fondateur du socialisme en ce sens. — Citation de M. Proudhon sur le même sujet. — Comment le positivisme accuse son athéisme en séparant le socialisme, non-seulement de tout culte religieux, mais même de toute croyance déiste. — Peinture que fait M. Proudhon des résultats sociaux de cet athéisme. — Comment il détruit les autels du dieu humanité. — Caractère effréné de l'athéisme socialiste — Le danger principal du positivisme est dans son alliance avec le socialisme, et en ce que celui-ci le prend pour son système philosophique. — Cette alliance est impuissante pour le progrès sérieux. — Comment le socialisme saint-simonien se rattache aux principes du positivisme. — Condamnation du saint-simonisme par le comte de Saint-Simon lui-même. — Athéisme raffiné de l'Ecole critique. — Elle divinise l'esprit humain et fait tout remonter à ses évolutions. — Sa formule

panthéistique. — Sa formule athée. — Son idéalisme. — M. Taine. — Paroles de M. Pierre Leroux, semblables à celles déjà citées de Jouffroy. — Conclusion de tous les travaux philosophiques du XIX^e siècle, par Proudhon.

Le positivisme ou la négation doctrinale de tout ce qui n'est pas susceptible d'expérimentation, et par conséquent de l'existence de Dieu, est en France un des résultats de la négation du surnaturel par le panthéisme allemand.

C'est par l'école positive que l'athéisme doctrinal a fait chez nous son apparition vraiment historique et a donné sa formule définitive, du moins jusqu'ici; c'est par elle que les conséquences extrêmes et les applications pratiques de la négation du surnaturel par le panthéisme allemand ont été atteintes. C'est sous l'empire des idées transportées d'outre-Rhin, et comme leur introduction dans la vie sociale, qu'elle est née. Mais avant l'athéisme doctrinal de l'Ecole positive, avait fait son apparition chez nous un athéisme plus d'instinct et d'entraînement que de formule scientifique, l'athéisme du socialisme.

La parenté entre le positivisme et le socialisme s'accuse par leur communauté de tendances sociales.

Ainsi, l'athéisme doctrinal, la négation de tout ce qui est placé au delà de l'expérimentation, et par conséquent la négation tout d'abord de Dieu, la réalité invisible, pur esprit, abordable à la raison par quelques-uns de ses aspects, et à la foi sous toutes ses faces, avant d'avoir été jetée dans la société par la formule froide, scientifique de l'école positive, y avait fait sa première apparition orageuse par la première explosion des passions socialistes.

C'est là, il faut en convenir, un triste baptême pour le socialisme. Lorsque, à la faveur de la commotion profonde que la Révolution française avait imprimée à tous les principes sociaux, et qui n'était que le résultat de l'ébranlement donné aux esprits par certaines attaques dirigées contre la propriété et la famille par Jean-Jacques Rousseau, Mably, Linguet, Brissot, Condorcet, quelques fous, comme Cloth, l'orateur du genre humain, et Sylvain Maréchal, mirent en question l'ordre social tout entier, et perdirent l'esprit à ce point de vouloir transporter dans la pratique les idées de Thomas Morus, qu'il n'avait présentées lui-même que comme une utopie, ayant soin de les déclarer irréalisables, voici ce que Sylvain Maréchal écrivait, en tête des cent-deux articles par lesquels il formula ses principes communistes :

Paroles du fondateur
du socialisme en
ce sens.

« Un grand scandale a lieu depuis un temps immémorial. Un mensonge politique, vieux de quelques mille années, rend illusoire la perfectibilité de l'espèce humaine. *Il n'existe encore aucune institution spécialement destinée à combattre et à détruire la croyance en Dieu, de tous les préjugés celui qui fait le plus de mal.* »

Citation de M. Proudhon sur le même sujet.

Un autre socialiste, Proudhon, ne suivant d'ailleurs en cela que le tour de son esprit, devait dire plus énergiquement encore que : « Dieu, c'est le mal (1). »

Que si nous nous arrêtons à indiquer cette espèce de fraternité de l'athéisme et du socialisme, ce n'est pas pour le plaisir de faire un vain rapprochement, mais pour amener le lecteur à réfléchir lui-même sur le danger social que recèle cette alliance.

D'ailleurs, et en ceci se trouve comme un autre point de contact, comme un autre lien entre le socialisme et le positivisme, il est certain que l'un et l'autre s'appuient sur le même terrain, ont la même base d'opération, car il est hors de doute que ce dernier vise à sortir de la sphère de la spéculation où s'étaient tenus jusqu'ici à peu près toutes les créations philosophiques, et sans aucune exception toutes celles qui tranchaient aussi fortement sur le fond des croyances ordinaires.

(1) Si mon lecteur éprouvait le désir d'approfondir cette question de l'alliance du positivisme avec le socialisme, il devrait lire, dans la brochure de Mgr l'évêque d'Orléans, les deux remarquables chapitres, l'un intitulé : *Propagande*, et l'autre : *Les hommes d'action* ; il y verrait que presque toutes les sociétés d'ouvriers, formées dans toute l'Europe sur la base des principes socialistes, s'appuient aussi sur ceux de l'Ecole positive.

Il suffirait, pour en avoir une preuve suffisante, de parcourir les ouvrages du fondateur de l'Ecole positive, M. Comte, car, après avoir publié en 1851 son *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, traité où il donne la formule de son système dont il avait esquissé les préliminaires dans plusieurs articles publiés dans le *Producteur*, journal saint-simonien, il donne successivement, en 1852, et son *Calendrier positiviste* et son *Catéchisme positiviste*.

D'ailleurs, pour ne laisser aucun doute sur ce point important, qu'il me suffise d'emprunter une seule citation à Mgr l'évêque d'Orléans :

« Au nom du passé et de l'avenir, c'est M. Comte »
» qui parle, les serviteurs théoriques et les servi-
» teurs pratiques de l'humanité viennent prendre
» *dignement* la direction générale des affaires ter-
» restres, en excluant irrévocablement de la suprême
» matie politique tous les divers *esclaves* de Dieu,
» catholiques, protestants ou déistes, comme ar-
» riérés et perturbateurs (1). »

Comment le positivisme accuse son athéisme en séparant le socialisme, non-seulement de tout culte religieux, mais même de toute croyance déiste.

(1) Page 66.

Quant à rechercher si l'effet a répondu à de telles paroles, je n'ai besoin pour le montrer que de ce fait, que toutes les publications à la fois athées et matérialistes qui ont été créées depuis quelques années, reconnaissent toutes M. Comte comme le maître de leur doctrine. Il y a là encore une nouvelle preuve de l'alliance du positivisme et du socialisme sur le terrain de l'athéisme.

Malgré moi je me sens porté à insister sur cette alliance, car il me semble que là, et non dans leur développement par un enseignement philosophique, est le principal danger que les idées athées de l'Ecole positive peuvent faire courir à notre société.

Je suis bien convaincu qu'aucun de mes lecteurs ne doute de cette alliance ; mais, s'il en était ainsi, il me semble que la citation suivante suffirait ; elle ne traite pas la question dans tout son ensemble, mais elle ouvre des jours qui suffisent à l'éclairer tout entière :

« Je regarde comme un devoir de déclarer ici,
» écrivait M. Proudhon (1), qu'en fait d'opinions
» religieuses, je ne connais personne de plus pur

(1) *Contradictions économiques*, tome II^e.

» et de plus irréprochable que l'auteur de l'*Histoire des idées sociales*, le restaurateur de Morelly, »
» le traducteur de Campanella, et qu'il est impossible de s'exprimer sur le compte de Dieu avec »
» plus de *liberté et moins de privation* que vous ne faites, mon cher Villegardelle... Votre lettre à »
» Cabet, *persifflant le paradis et le Père éternel*, »
» vante néanmoins la fraternité comme l'essence »
» de la religion, l'appelant céleste et divine, et nous »
» avons vu quel profond mystère c'est chez lui que la fraternité. M. Pecqueur déclarant impies toutes »
» les religions positives (qu'est-ce qu'une religion »
» négative ?) nomme sa communauté *la république de Dieu !* »

Veut-on savoir comment ceux qui se donnaient comme les chefs traitaient ceux qui, dans la secte, voulaient conserver encore quelque chose des croyances religieuses ? « Le *National*, organe avancé »
» du juste milieu, fait des homélies sur les intérêts »
» spirituels du peuple, » s'écriait avec ironie M. Proudhon, quelques lignes plus bas que celles que nous venons de citer, tandis que plus haut il avait résumé son impatiente colère de voir que l'on ne pouvait pas parvenir assez rapidement à matéria-

liser les croyances du peuple par ces énergiques paroles :

- « Un épais brouillard de religiosité pèse aujour-
- » d'hui sur toutes les têtes réformistes, soit qu'elles
- » prêchent la réforme *afin de conserver mieux*,
- » comme les dynastiques et les économistes, soit
- » qu'elles *veulent d'abord tout détruire afin de*
- » *tout recréer, comme les communistes.* »

Peinture que fait M.
Proudhon des ré-
sultats sociaux de
cet athéisme.

Et c'est parce que le peuple n'a pas suivi avec un abandon assez complet de ses vieilles croyances ses chefs dans leur affreux athéisme, que l'impie que nous venons de citer lui jette cette insolente invective : « La communauté lâche et énervée, pauvre » d'invention, pauvre d'exécution, pauvre de style, » la communauté est la religion de la misère (1). »

D'ailleurs, ce reproche si injustifiable dans la bouche de ceux qui, après avoir enlevé au peuple ses anciennes croyances, n'avaient pas su leur en donner de nouvelles, est au fond très-vrai, et certainement l'on accuserait un apologiste de notre foi traditionnelle de faire un tableau de haine et d'injustice, s'il dessinait celui du communisme avec les

(1) *Contradictions économiques*, tome II^e.

traits dont s'est servi M. Proudhon lui-même, et que nous allons reproduire, malgré le furieux blasphème qui termine cette peinture. Il me semble que jamais les résultats sociaux d'une doctrine athée n'ont été peints sous des couleurs aussi saisissantes :

« Le communisme est le dégoût du travail, l'ennui de la vie, la suppression de la pensée, la mort du moi, l'affirmation du néant. Le communisme, dans la science comme dans la nature, est synonyme de nihilisme, d'indivision, d'immobilité, de nuit, de silence ; c'est l'opposé du réel, le fond noir sur lequel le créateur Dieu de lumière a dessiné l'univers (1). »

Puisque nous avons laissé à M. Proudhon le soin de nous dévoiler les bas-fonds du socialisme, rangeons-nous de côté encore une fois pour le laisser, de sa main de démolisseur, renverser les autels de son dieu, l'humanité. Il en est sans doute peu parmi nos lecteurs qui prennent au sérieux ce dieu de l'avenir. Cependant, l'élan imprimé de nos jours à l'idée du progrès, l'appui que semblent prêter à

Comment il détruit
les autels du dieu
humanité.

(1) *Contradictions économiques*, tome II^e.

cette idée les récentes améliorations matérielles, jettent souvent les meilleurs esprits dans d'étranges illusions à ce sujet. D'ailleurs, personne n'a mieux saisi le côté complexe de cette question que celui que nous allons entendre :

« L'homme, dit-il, abrégé de l'univers, résume
» et synchrète en sa personne toutes les virtualités
» de l'Être, toutes les scissions de l'absolu (1). Il
» est le sommet de toutes les virtualités, qui n'exis-
» tent que par leurs divergences, se réunissent en
» faisceau, mais sans se pénétrer ni se confondre.
» L'homme est donc tout à la fois par cette aggré-
» gation, esprit et matière, spontanéité et réflexion,
» mécanisme et vie, ange et brute. Il est calomnia-
» teur comme la vipère, sanguinaire comme le
» tigre, glouton comme le porc, obscène comme le
» singe, et dévoué comme le chien, généreux
» comme le cheval, ouvrier comme l'abeille, mono-
» game comme la colombe, sociable comme le
» castor et la brebis ; il est de plus homme, c'est-
» à-dire raisonnable et libre, susceptible d'éduca-

(1) Il est bien entendu que nous n'adoptons pas tous les traits de ce portrait. Il serait, d'ailleurs, bien inutile d'en corriger les erreurs, qui certes n'y sont nullement dissimulées.

» tion et de perfectionnement. L'homme jouit d'au-
» tant de noms que Jupiter ; tous ces noms, il les
» porte écrits sur son visage, et dans le miroir
» varié de la nature son infailible instinct sait les
» reconnaître. Un serpent est beau à la raison ;
» c'est la conscience qui le trouve odieux et laid.
» Les anciens, aussi bien que les modernes, avaient
» saisi cette constitution de l'homme par agglomé-
» ration de toutes les virtualités terrestres. Les
» travaux de Gall et de Lavater ne furent, si j'ose
» ainsi dire, que des essais de désagrégement du
» syncrétisme humain, et le tableau qu'ils firent de
» nos facultés, qu'un tableau en raccourci de la
» nature. L'homme enfin, comme le prophète dans
» la fosse aux lions, est véritablement livré aux
» bêtes. »

On voit que le plus éloquent des socialistes, et le seul qui se soit fait lire, ne partageait pas les illusions de cette école sur l'humanité.

Ce que M. Proudhon a surtout représenté de cette école ou de ce mouvement, c'est le radicalisme des principes économiques et sociaux.

Mais cela n'appartient pas à notre sujet, et ce qui lui appartient essentiellement, c'est de mettre

en lumière, autant que les bornes de notre sujet peuvent nous le permettre, la théodicée du socialisme.

Vous avez entendu, par la bouche de M. Comte, la négation froide et sous forme d'axiome, la négation absolue du Dieu de la tradition. Mais ce que M. Comte n'a jamais représenté, c'est le fond même du socialisme, car il ne s'agit ici ni de science ni de philosophie, mais de passions populaires, de haine du passé, de convoitises ardentes créant l'illusion d'un avenir chimérique, d'instincts révolutionnaires s'attaquant à tout ce qui est la base de cette société que l'on veut renverser, la famille, la propriété, le christianisme, Dieu lui-même.

Sous ce rapport, M. Proudhon fut le vrai prophète de cette situation, et cela seulement explique sa popularité d'un moment, et le retentissement qu'eurent ses ouvrages vraiment insensés à force de contradictions et d'audaces de toutes sortes. Nous ne croyons donc pas calomnier le socialisme en mettant à son compte les paroles effrénées qui vont suivre ; il n'y a d'ailleurs que la seule pensée qu'il ne nous est pas permis de les omettre dans un ouvrage tel que celui-ci, qui puisse nous faire surmonter le dégoût d'une telle citation :

« Ton nom, dit ce furieux en s'adressant à la
» suprême Bonté, ton nom si longtemps le dernier
» mot du savant, la sanction du juge, la force du
» prince, l'espoir du pauvre, le refuge du coupable
» repentant, eh bien ! ce nom incommunicable, dé-
» sormais voué au mépris et à l'anathème, sera
» sifflé parmi les hommes, car Dieu, c'est sottise
» et lâcheté ; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge ;
» Dieu, c'est tyrannie et misère ; Dieu, c'est le mal.
» — Esprit menteur, Dieu imbécile, ton règne est
» fini. — Dieu, retire-toi, car dès aujourd'hui,
» guéri de ta crainte, et devenu sage, je jure, la
» main étendue vers le ciel, que tu n'es que le
» bourreau de ma raison, le spectre de ma cons-
» cience. »

Caractère effréné de
l'athéisme socia-
liste.

Le danger du positivisme est là, dans son alliance
avec le socialisme.

Tout le danger du
positivisme est
dans son alliance
avec le socialisme,
et en ce que celui-
ci le prend pour
son système phi-
losophique.

Qu'eût été la doctrine des atomes si Epicure n'en
avait fait le fondement de sa morale ! Presque toute
l'Ecole ionique avait été aussi matérialiste, mais
sans détriment pour la chose publique, parce qu'elle
n'avait pas su descendre aux choses sociales.

Aujourd'hui, les socialistes se rattachent à
M. Comte, parce qu'ils trouvent là un nom res-

pecté, un appui scientifique et comme un reflet de dignité.

Le socialisme, c'est le peuple jetant toute son âme aux choses de la terre, et se détournant, pour le faire sans remords, du christianisme qui ne lui parlait que des choses du ciel.

Il adopte M. Comte, parce que celui-ci lui affirme qu'il n'y a de réel que ce qui peut être soumis à l'expérimentation et par conséquent ce qui tombe sous les sens, la matière, en un mot.

En lui-même, ce système n'est ni philosophique, ni même scientifique, ni même nouveau.

Prétendre que l'on n'admet pas l'absolu, qu'il n'y a que des phénomènes, c'est rééditer un système qui n'a jamais eu de durée, ni même de dignité, car, pour ne pas nous égarer en trop de citations, ce n'est que renouveler le matérialisme de d'Holbach et de Lamettrie. C'est mettre contre soi les seules écoles de philosophie qui aient eu quelque ascendant et mérité quelque respect, les écoles spiritualistes. Les vrais savants seront aussi contre vous, car il leur faut l'absolu, des principes immuables, et même les mathématiciens qui, sans cette base inébranlable ne pourraient faire le moindre calcul.

Ce qui donna au positivisme une durée éphémère, et ce qui le fit adopter si promptement par les passions populaires, ce ne fut pas son panthéisme, mais peut-être la forme sous laquelle il le présenta, car il ne parla ni de nature, comme Schelling, ni du *moi*, comme Kant, ni du *moi* et du *non moi*, comme Fichte, ni de l'absolu, comme Spinoza, ni du *grand tout*, du *pan* de l'antiquité, mais de l'humanité, de la seule humanité ; c'était prendre par son côté faible notre siècle orgueilleux et qui croit tout pouvoir, c'était en même temps flatter la superbe de l'esprit scientifique et ouvrir devant les appétits éveillés du peuple des horizons, et comme des perspectives sensualistes se déroulant sans limite.

D'ailleurs, M. Comte était un esprit puissant, et qui mania d'une main assurée l'ensemble des sciences pour les dompter à l'unité.

Il eut aussi la rare fortune de trouver, pour se contenter du rôle de disciple, un homme vraiment remarquable, et, à ce que disent bien haut ses amis, tout à fait respectable.

Mais c'est là que nous l'attendions. Si la propagande socialiste, pour s'être placée sous son patronage et malgré sa prétention que nous avons déjà

Cette alliance est
impuissante pour
le progrès sérieux.

signalée, de venir de l'Ecole positiviste, ou du moins de se rattacher à elle, n'y a jamais trouvé ni vie ni principe d'action, c'est que ce n'est pas en elle-même, mais dans les passions qu'elle soulève, qu'est son levier. Le positivisme est trop sec, trop aride pour la nature humaine. M. Comte a pu se désintéresser des questions de Providence, de vie future, se passer pour sa vie sans orage, et entièrement préoccupée par une seule idée, de point d'attache sûr, d'espérance certaine, de foi religieuse, et en même temps de toute autre ambition que celle de fonder un système ; il y a tant de mystères dans la nature, et en particulier dans la nature humaine ! L'histoire, d'ailleurs, ne nous apprend-t-elle pas que les plus hautes facultés de l'esprit côtoient souvent le vide des facultés ordinaires ! M. Comte a pu admirer un homme plus que Dieu, et oser dire que les cieux ne racontent plus la gloire de Dieu, mais celle de Newton et de Laplace. Ce sont là quoi qu'on en dise, et sans que la haute honorabilité de M. Comte puisse les faire passer, de vraies monstruosité morales, et par conséquent M. Comte restera toujours, si toutefois l'on admet ce que l'on proclame de son austérité philosophique, une véritable exception.

Le positivisme n'est donc capable que de servir de point d'appui aux passions révolutionnaires ; par cette alliance, il devient agissant, mais pour le désordre et la destruction. Jamais il ne vivifiera rien de salutaire et de vraiment progressif. S'il tend à être vraiment utile, l'athéisme de l'Ecole positiviste échouera dans son alliance avec le socialisme, parce qu'il ne dit rien à l'âme du peuple, ainsi qu'il a échoué vis-à-vis du public lettré, malgré son alliance à la poésie, au mysticisme, aux formes philosophiques, aux travaux de l'érudition dans les écrits de M. Renan.

Il ne faut pas non plus s'exagérer les conséquences de cette alliance. L'athéisme n'est vraiment terrible que lorsqu'il tombe comme une torche sur les passions de la foule ! Il lui faut, pour cela, une parole semblable à celle de M. Proudhon. Mais c'est là un effet d'orage, et dans ce bouleversement, trop violent pour être durable, si la société qui le traverse n'a pas une constitution assez forte, elle y succombe ; mais si, comme cela est arrivé en France dans ces dernières années, le corps social est assez bien trempé pour soutenir cette lutte, il arrive de cette tempête sociale ce que l'on voit de celles qui

agitent les lacs et la mer jusque dans leurs plus grandes profondeurs. Les parties impures et les épaves des choses fragiles sont rejetées seules à la côte, et le calme reparait bientôt sur toute la surface des flots.

Et il est très-naturel, il est même nécessaire qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire qu'une société qui conserve assez de vie pour se sauver rejette violemment de son sein ceux qui font passer l'athéisme dans leurs actes. Car, qu'est-ce que cela, qu'est-ce que faire passer l'athéisme dans ses actes, si ce n'est prendre au sérieux la formule de l'athéisme qui est celle, et il le fallait, de toutes les écoles positives et panthéistes et socialistes, à savoir que le bonheur de l'homme ne se rattache pas à Dieu et à l'autre vie, mais doit être le résultat du travail de l'humanité, réalisant elle-même son progrès, et prenant cette formule au sérieux : Demander à la société elle-même ce bonheur, lorsqu'on se sent incapable d'y parvenir par ses propres efforts.

C'est ainsi que la secte socialiste a été entraînée à cette situation, d'ébranler les fondements de la société civile en lui faisant demander par chaque individu ce qu'évidemment, isolé, il est incapable

de se procurer, et qu'il lui demande en vertu d'un droit qu'il croit tenir de sa nature même.

Quant à la littérature socialiste, on peut la diviser en deux grandes écoles : l'Ecole méditative ou lyrique, qui, planant au dessus des individus et s'élançant dans le vague panthéistique, a jeté de ses sommets déserts son long cri de désespoir ; et l'Ecole militante, qui, nécessairement beaucoup plus nombreuse, a, sous les formes diverses du drame, du roman surtout, parfois avec la forme philosophique elle-même, attaqué toutes les formes essentielles de la société, la propriété, la famille, l'Eglise, l'Etat, et les a toutes compromises en leur demandant compte de ce qu'elles ne pourront jamais conjurer entièrement, des misères du peuple, et quelquefois aussi de celles qui n'épargnent pas même les positions les plus privilégiées.

Ce grand désordre, on ne saurait assez le répéter, est venu d'un mal intérieur, d'une plaie de l'âme, du désordre jeté dans les pensées, d'une excitation aux intérêts grossiers, et, en un mot, de ce que les autels du Dieu du passé, du Dieu de la tradition catholique, avaient été renversés dans la conscience humaine, ces autels aux pieds desquels l'on appre-

nait la résignation, l'espérance en un bonheur placé non sur cette terre, mais dans une vie succédant à celle-ci, et comme voie vers ce terme et cette sanction de la vie actuelle, le devoir.

Comment le socialisme saint-simonien se rattache aux principes du positivisme.

A côté du socialisme proprement dit, du socialisme révolutionnaire, du socialisme attaquant directement et par la révolution à la fois civile et sociale, tout ce qui existe pour édifier l'édifice nouveau sur un terrain tout à fait déblayé, nous trouvons un autre socialisme pacifique, ne s'attaquant pas aux gouvernements, du moins aux gouvernements qui font profession de ne s'occuper que des intérêts matériels, respectant l'Eglise comme relique du passé, et ne voulant que sa transformation par le passage du spiritualisme au sensualisme, ne niant pas la propriété mais lui donnant une nouvelle base, la communauté, et prenant pour devise l'association pour le travail et le règne des capacités.

Le fond est le même, car c'est la négation de ce qui ne tombe pas sous les sens, et la restauration exclusive de ce qui est matériel. En cela, et par conséquent par son fond même, le saint-simonisme se rattache au positivisme.

C'est, sous un autre rapport, la doctrine pratique

de la divinité progressive de l'humanité, car il faut bien se servir de ces étranges unions de mots, doctrine qui se traduit ici par la théorie du bonheur terrestre remplaçant les enseignements chrétiens sur la nécessité de la souffrance ici-bas, et le bonheur placé dans une autre vie.

Cette théorie, si elle voulait sérieusement remplacer le christianisme, devait nécessairement, pour éviter la forme du socialisme ordinaire et le faire passer de l'état agressif et démolisseur à un état positif et sérieux, revêtir la forme religieuse.

C'est en cela, qu'en apparence le socialisme saint-simonien n'est point athée comme le socialisme révolutionnaire, mais en apparence seulement, car c'est bien toujours l'humanité mise au lieu et place de la divinité. Mais à parler de ce socialisme qui n'existe plus, nous éprouvons une difficulté que voici.

Nous avons déjà fait notre profession de foi à l'encontre des doctrines, et nous avons déjà dit que si nous croyons qu'il était du devoir de l'historien des doctrines philosophiques, de ne négliger aucune de celles qui ont vécu, nous ne pensions pas que son devoir lui permit de faire de la simple curiosité,

c'est-à-dire d'exhumer de la poussière les essais qui n'avaient pas eu un ascendant sérieux, lorsque ce défaut d'ascendant leur était venu non des circonstances extérieures, mais de leur infériorité propre.

Comment donc nous excuser de parler de la tentative saint-simonienne, que le mépris public rejeta dès le jour même de sa naissance ?

Nous n'avons aucune raison de surfaire la personnalité du Père Enfantin, qui eut seul le courage de persévérer encore quelques jours dans cette tentative, après avoir été successivement abandonné par tous les esprits sérieux de la secte, Bazard, Jules Chevalier, Charton, Pierre Leroux, Carnot, Fournel, et enfin, après un dernier schisme, par Olinde Rodrigues. Mais il faut bien reconnaître qu'il fut le seul à persévérer quelques jours dans la foi en la religion nouvelle, celle de l'interprétation de l'Évangile dans un sens purement sensuel, la religion du plaisir substituée à celle du devoir et de l'abnégation, la religion qui ne reconnaît d'autre loi morale que la sympathie et l'attraction, parce qu'elle cherche son point d'appui en l'homme et non pas en Dieu, en cette vie où s'accomplit le dévelop-

pement progressif de l'humanité, et non pas dans l'autre où elle trouve la sanction de ses vertus, et cela parce qu'elle ne voit en l'homme que du divin, et qu'elle en conclue hardiment qu'il doit suivre les penchants qui sont en lui et qui sont *lui*, et non une volonté étrangère qui place ailleurs le but de son existence.

Si cette théorie religieuse n'est pas sérieuse, et qu'ainsi elle n'ait excité que le sourire du bon sens public, si elle est, qu'on nous pardonne le mot, car il s'agit ici de la profanation la plus profonde de ce qu'il y a de plus sacré au monde, si elle est réellement infâme et qu'ainsi elle ait excité le dégoût de tout ce qui a quelque flamme divine en soi, si elle vous paraît indigne d'arrêter un moment votre pensée, c'est qu'elle est l'expression naïve, sans voiles, de ce qu'il y a au monde de plus affreux, de l'athéisme ou du panthéisme, car pour moi, et surtout lorsque l'application en est faite aux choses sociales, je ne pourrai jamais me résoudre à distinguer entre ces deux noms de la même erreur, malgré tous les efforts des panthéistes pour ne pas passer pour athées (1).

(1) Je prie mon lecteur de se reporter à la citation que je fais

C'est Fourier, et non pas le comte de Saint-Simon, qui avait trouvé la formule religieuse et pratique du panthéisme humanitaire et progressif, et il n'est pas sans intérêt historique de remarquer que si la nouvelle Église a été rattachée par l'opinion publique à ce dernier, et qu'elle l'ait pour cela baptisé de son nom, c'est que le Père Enfantin avait été un de ses derniers disciples, un des disciples de la dernière heure, et que d'ailleurs il fut toujours fidèle aux tendances économistes que ce grand esprit avait communiquées à ses élèves.

Malgré le nom qui la désigne encore aujourd'hui, la secte saint-simonienne doit donc être considérée comme une des formes du fouriérisme, et même la forme principale.

Fourier avait été un véritable halluciné, et ses œuvres sont comme un cahos profond, un vrai rêve d'esprit malade que traversent quelques lueurs fécondes. L'organisation de la société de l'avenir sur la base de l'attraction et de la sympathie, avait été une des hallucinations de cet illustre insensé.

dans le troisième livre de ce volume, d'un passage de M. Bonald sur le déisme. Certes, on conviendra que si on s'en tenait à la seule formule directe, le déisme est encore plus loin de l'athéisme que le panthéisme.

Il est d'usage que l'opinion confonde ensemble ces deux noms, ou du moins les rapproche tellement qu'elle les place sous le même aspect. C'est que, comme vues économiques, comme déviation d'un ordre de choses dans lequel l'association devait prendre une place importante, et l'industrialisme devenir la préoccupation et la tendance principale des esprits, l'un et l'autre nous apparaissent comme deux individualités de la même famille, comme deux oracles d'un même avenir. C'est d'ailleurs sous ce dernier rapport seulement qu'ils sont aujourd'hui connus et appréciés ; ce n'est certainement pas pour la valeur directement philosophique. Cependant, encore une fois, ils eurent l'un et l'autre quelques lueurs. Voici de l'un d'eux une page qui est vraiment remarquable.

Avant de mourir, et dans les jours les seuls calmes de son existence, et qui avaient succédé à des efforts de toute une vie, d'une tension continue et sans résultat apparent, et enfin à un désespoir qui l'avait conduit à une tentative de suicide, le comte de Saint-Simon avait écrit son *Nouveau christianisme*, où se trouve cette page qui est la réfutation la plus péremptoire de la tentative religieuse placée sous son nom :

Condamnation du si-
monisme par le
comte de Saint-
Simon lui-même.

« Nous sommes, y disait-il, certainement très-
supérieurs à nos devanciers dans les sciences
» d'une utilité positive et sociale ; c'est seulement
» depuis le v^e siècle, et principalement depuis le
» commencement du siècle dernier, que nous avons
» fait de grands progrès dans les mathématiques,
» dans la physique, dans la chimie, dans la physio-
» logie. Mais il est une science bien plus impor-
» tante pour la société que les connaissances physi-
» ques et mathématiques ; c'est la science qui cons-
» titue la société, c'est celle qui lui sert de base,
» c'est la morale. Or, la morale a suivi une marche
» absolument opposée à celle des sciences physi-
» ques et mathématiques. Il y a plus de dix-huit
» cents ans que son principe fondamental a été
» produit, et, depuis cette époque, toutes les re-
» cherches des hommes du plus grand génie n'ont
» pas fait découvrir un principe supérieur par sa
» généralité ou par sa précision, *à celui donné à*
» *cette époque par le fondateur du christianisme.*
» Je dirai plus : quand la société a perdu de vue
» ce principe, quand elle a cessé de le prendre pour
» guide général de sa conduite, elle est retombée
» promptement sous le joug de César, c'est-à-dire

» sous l'empire de la force physique que ce principe
» a subordonnée à la force intellectuelle. *Je de-*
» *mande maintenant si l'intelligence qui a produit,*
» *il y a dix-huit cents ans, le principe régulateur*
» *de l'esprit humain, et qui, par conséquent, a*
» *produit ce principe quinze siècles avant que nous*
» *ayons fait des progrès importants dans les sciences*
» *physiques et mathématiques, je demande si cette*
» *intelligence n'a pas évidemment un caractère sur-*
» *humain, et s'il existe une plus grande preuve de*
» *la révélation du christianisme.* »

A côté de ce mouvement brutal et grossier qui
faisait disparaître la notion de Dieu, comme les ré-
volutions populaires font disparaître parfois les ins-
titutions les plus hautes de l'ordre social dans une
orage terrible, devait se placer naturellement un
mouvement aussi radical au fond, mais plus doux
dans la forme, parfaitement lettré, tout tempéré de
nuances vagues et molles, tout précautionné et ga-
ranti contre les attaques et les indignations par
tous les raffinements d'un art profond et subtil.
Pour bien faire comprendre le caractère de ce
nouvel athéisme, il faut absolument citer, et nous
allons le faire.

Athéisme raffiné de
l'Ecole critique.

M. Fuerbach avait publié en 1841, et réédité en 1843, un ouvrage parfaitement athée dont M. Renan rendit compte dans la *Revue des Deux Mondes*. Voyant distinctement la portée de son œuvre, et quelles en seraient les conséquences pour lui, M. Fuerbach avait écrit en tête de son édition de 1843 ces mots : « Par ce livre, je me suis brouillé » avec Dieu et avec le monde. »

Savez-vous les seuls reproches que lui adresse celui qui n'analyse, tant elles sont conformes aux siennes, ses doctrines que pour les introduire parmi nous ? Ces reproches ne s'adressent certainement pas au fond athée du philosophe allemand ; vous allez en juger.

. Si M. Fuerbach se fût borné à montrer les » contrastes avec fermeté et amour ; si, content » d'observer curieusement les alternatives des sentiments humains, il n'eût pas opposé à l'enthousiasme souvent gratuit du croyant une haine » plus gratuite encore, *nous n'aurions pas le droit » d'être pour lui bien sévères*. Mais le philosophe » impartial ne saurait souscrire à la condamnation » absolue que M. Fuerbach lance contre dix-huit » siècles de l'histoire de l'esprit humain. »

Vous allez entendre une nouvelle formule de la philosophie de Kant, une nouvelle manière de présenter la divinité de l'humanité, de l'opposer à celle de l'Être absolu, indépendant de l'univers, en lui faisant faire l'œuvre la plus haute de la divinité, car et c'est là où se trouve cet étrange athéisme, d'après Fierbach et M. Renan qui admet sa philosophie et n'attaque que ses procédés de critique et d'écrivain, c'est bien l'humanité qui fait la vérité, la vérité religieuse elle-même. C'est donc l'humanité qui crée le Dieu objet de son adoration, car, dit M. Renan par les lignes qui suivent immédiatement celles qui précèdent, en attaquant les croyances des dix-huit siècles du christianisme, que M. Fierbach « y réflé-

» chisse, c'est l'esprit humain lui-même qui en est
» cause. Il ne sert de rien de déverser sa haine
» contre les mots de christianisme, de théolo-
» gie, etc.

» *Qui a donc fait le christianisme? Qui a fait la*
» *théologie? L'humanité n'accepte d'autres chaînes*
» *que celles qu'elle s'impose à elle-même. L'huma-*
» *nité a tout fait, et, nous voulons le croire, tout*
» *bien fait* (1). »

Elle divinise l'esprit
humain et fait tout
remonter à ses évo-
lutions.

(1) Questions religieuses, page 416.

Comme c'est le christianisme, sa théologie qui a fait le Dieu qu'adore aujourd'hui le monde, c'est bien l'humanité elle-même qui a créé la notion de ce Dieu par cette dernière de ses évolutions qu'on appelle le christianisme. Cette notion il ne l'a pas reçue, il ne l'a pas découverte, il l'a faite ; il a créé. C'est lui qui a créé l'idée de Dieu, Dieu lui-même. Voici d'ailleurs comment l'athéisme de M. Renan sort de ses nuages et se formule d'une manière claire. Ce que, en effet, il reproche à M. Fuerbach, c'est son vieil athéisme, ce franc athéisme qui s'avoue lui-même, qui ne dissimule pas son affreux squelette sous des draperies riches et bien disposées. « Nous croyons, dit avec grâce M. Renan, que, » s'il avait voulu, Dieu et le monde lui auraient » pardonné. Séduits par ce mauvais ton qui règne » dans les universités allemandes, et que j'ap- » pellerai volontiers le *pédantisme de la hardiesse*, » beaucoup d'esprits droits et d'âmes honnêtes » s'attribuent, sans les mériter, les honneurs de » l'athéisme (1). »

Voulez-vous maintenant vous convaincre si l'athéisme ou le panthéisme de M. Renan, car vrai-

(1) *Questions religieuses*, page 417.

ment il n'y a pas de différence essentielle, est bien le fond de sa pensée ? Entendez-le y revenir, y insister encore, se poser lui-même la question directement : « A ceux qui, se *plaçant au point de vue de la substance*, me demanderont : Ce Dieu est-il ou n'est-il pas ? Oh ! Dieu, répondrai-je, *c'est lui qui est, et tout le reste qui paraît être* (1). »

Sa formule panthéistique.

Mais alors pourquoi conservez-vous ce nom de Dieu, pourquoi vous exposez-vous à ne pas être compris, car jusqu'ici le mot Dieu n'a été employé que par ceux qui croient à un être suprême indépendant de l'univers ? Il va vous l'apprendre, et avec une témérité qui contraste bien avec les leçons de prudence qu'il vient de donner à M. Fuerbach, car M. Renan, pour être fin et lettré, ainsi qu'il vient de nous le faire entendre, a aussi ses audaces, et même je dirais de véritables impiétés d'expressions, si je ne craignais de tomber moi-même dans le *pédantisme de la hardiesse* ; mais, lecteur, vous allez en juger : « *Dieu, providence, immortalité*, autant de bons vieux mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie interprétera dans

(1) *Questions religieuses*, p. 418.

» des sens de *plus en plus raffinés*, mais qu'elle ne
» remplacera jamais avec avantage (1). »

Dieu, providence, immortalité, autant de bons vieux mots ! Je ne sais si mon lecteur partagera mon impression, mais vraiment je préfère à ce sot blasphème tous les orages de la parole de Proudhon ! Ces mots qui ont formé toute la vie intérieure, l'espoir, la foi, l'amour de l'humanité, et, remarquez-le bien, non-seulement du vulgaire, mais de Descartes, Pascal et Newton !

Sa formule athée.
Sa formule panthéiste.
Son idéalisme.

Mais revenons au panthéisme raffiné de nos contemporains, car raffiné est bien le mot. Ce panthéisme n'est pas le panthéisme large, sincère, compréhensible de Spinoza ; mais c'est une vision de l'esprit, un regard de l'intelligence sur un je ne sais quoi dont je vais vous dire le nom, heureux si vous le comprenez, *une catégorie de l'idéal* ; c'est bien peu pour le Dieu que l'on substitue à notre grand Dieu ! Voici comment M. Renan nous le présente dans une langue qui, si elle n'est pas philosophique, est du moins fort poétique : « Sous une » forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le » résumé de nos besoins supra-sensibles, la caté-

(2) *Questions religieuses*, p. 418.

» *gorie de l'idéal*, « c'est-à-dire la forme sous la-
» quelle nous concevons l'idéal (1), » comme l'es-
» pace et les temps sont les *catégories des corps* (2),
» (c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous con-
» cevons les corps) ; en d'autres termes, l'homme,
» placé devant les choses belles, bonnes ou
» vraies, sort de lui-même, et, suspendu par ce
» charme céleste, anéantit sa chétive personnalité,
» s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela, si ce n'est
» adorer ? »

(1) Je ne sais pas pourquoi M. Renan a écrit *catégorie* au lieu de *catégorème*, car la *catégorie* n'est pas l'aspect sous lequel on considère une chose, mais l'ordre, la classe, le rang dans lequel on la place, tandis que *catégorème* est bien l'aspect sous lequel l'on peut considérer un terme pour le classer dans une catégorie où sa place est déterminée par cet aspect même sous lequel on le considère. Mais peut-être M. Renan a-t-il voulu dire : que Dieu est la *substance* de l'idéal, car Aristote range la *substance* parmi ses dix catégories. Il a le tort de ne pas préciser, si par catégorie il entend exprimer que Dieu est le principe indéfectible de tout idéal, ou si en nommant Dieu nous voulons, d'après lui, indiquer l'aspect sous lequel l'idéal nous apparaît. Nous nous sommes attachés à ce dernier sens, qui nous paraît résulter de l'ensemble de ses idées.

(2) Il est bien certain que l'espace et le temps sont placés par Aristote parmi ses catégories, mais le maître de la logique se garde bien de les considérer comme les formes des corps ; comme tout les philosophes anciens, il les considérerait comme les milieux dans lesquels ils seraient placés. Mais nous ne pouvons pas supposer que M. Renan admette que le temps et l'espace existent par eux-mêmes et qu'ils sont autre chose, l'un que la forme sous laquelle nous concevons la durée des corps, et l'autre la forme sous laquelle nous apparaissent les diverses *quantités* ou étendues qui forment cet univers.

Il serait inutile d'insister sur de telles citations. Cependant, nous ne pouvons pas nous en tenir à M. Renan ; on croirait qu'il n'y a là qu'une personnalité isolée. Mais les citer tous, ce serait trop inutile et surtout trop fastidieux. Nous allons nous contenter d'ajouter à la citation qui précède celle qui va suivre, d'autant plus qu'à l'avantage d'être un exposé fidèle de la philosophie de l'Ecole moderne, elle joint celui de renfermer un jugement péremptoire et sans hésitation sur les philosophes qui, parmi les modernes, restent encore fidèles à quelque chose du passé.

M. Taine.

Après la poésie de M. Renan (1), écoutons donc le rationalisme sec et froid de M. Taine ; ce sont deux maîtres bien différents de l'Ecole moderne :

- Lorsqu'on regarde autour de soi, un signe fâcheux
- donne à penser. Si l'on en excepte les élèves qui
- croient sur parole, les professeurs qui croient par
- état, et les inventeurs qui croient à titre d'in-
- venteurs, on trouve que sur la foule, savants,
- jeunes gens, cette philosophie (celle de M. Cousin)

(1) Il eut été inutile de citer M. Vacherot, qui n'accuse aucune nuance qui le sépare essentiellement de M. Renan pour toutes les questions de critique religieuse.

• n'a plus de prise. Ceux-ci admettent comme l'école
• Dicu, l'âme, le devoir ; mais l'obligation en est
• au catéchisme, et à l'opinion bien plus qu'à l'école.
• *Ces idées populaires sont une foi bien plus qu'une*
• *conviction, un legs de la tradition, et non une*
• *conquête de la science. A titre de science, le spi-*
• *ritualisme n'est pas. Ses preuves n'intéressent*
• *point ou n'intéressent plus ! Il n'a plus l'air*
• *d'une philosophie, mais d'un dépôt.* Il reçoit
• toutes les opinions saines qui déconlent jusqu'à
• lui de toutes les parties de l'histoire, les recueille,
• les clarifie, et puis c'est tout. De vues nouvelles,
• ne lui en demandez point, il n'en a pas ; bien
• plus, il n'en cherche point ; il aurait peur de
• quitter les opinions saines et de s'engloutir dans
• l'invention, qui est l'hérésie. Le public l'approuve,
• et jamais on ne vit d'approbation plus froide. Si
• on lit un de ses maîtres, c'est pour son grand
• cœur, son beau style, son éloquence vraie, son
• enthousiasme, sa belle conduite, et les protesta-
• tions politiques que son éloquence couvre et ne
• cache pas. *La doctrine est impuissante et respec-*
• *tée, souveraine et oubliée, dominante et stagnante.*
• Personne ne voudrait la comparer, comme les

» anciennes, à un fleuve qui arrose et renverse ;
» point de bruit, point de mouvement, point d'ef-
» fet ; c'est une baignoire bien propre, bien re-
» posée et bien tiède, où les pères, pour cause de
» santé, mettent leurs enfants (1). »

Il est bien certain que le panthéisme froid et décoloré de M. Taine ne peut exercer une influence sérieuse ; le génie de notre esprit français s'y oppose tout à fait. C'est ce qu'a compris M. Renan, et c'est pour cela qu'il a noyé le sien dans une étrange composition formée, à parts à peu près égales, de mysticisme, de poésie, de sentimentalité, d'ironie à la Voltaire, et de toutes les ressources qu'a pu lui fournir l'art approfondi du style. Il a fait ainsi de son système quelque chose de très-complexe, de vraiment indéfinissable, à effets multiples, touchant aux esprits sérieux par sa forme philosophique, aux cœurs religieux par son accent ému et ses protestations de respect, toutes les fois qu'il s'agit de croyances, aux âmes tendres par ses rêveries mystiques, aux imaginations ardentes par son tour passionné. Mais ce qui est purement artificiel ne dure

(1) M. Taine, *Philosophes français*, p. 305 et suiv.

jamaï, et il est arrivé à M. Renan ce qu'il reprochait à M. Fuerbach, de n'avoir pas su éviter d'avoir *contre lui Dieu et le monde*. Du jour où l'éclat d'un livre fameux a appelé sur lui les regards, un immense cri de réprobation s'est élevé contre lui. Il ne s'en était pas élevé un semblable même contre les blasphèmes pleins de rage de Proudhon. Son panthéisme n'avait vécu qu'un moment par cette alliance avec des éléments étrangers dont nous venons de parler. Si les positivistes qui sous beaucoup de rapports sont ses maîtres, car malgré son idéal il n'admet que des phénomènes, et malgré ses prétentions philosophiques il renie l'absolu et n'admet comme objet de la science que ce qu'elle peut constater, si M. Comte, fondateur de cette Ecole, et son disciple le plus éminent, M. Littré, n'ont pas suscité contre eux une telle réprobation, c'est qu'ils sont restés confinés dans les formes abstraites de leur pensée, préparant des armes à l'action, mais n'y descendant pas eux-mêmes.

Le fait de cette chute profonde que firent vis-à-vis l'opinion publique les doctrines panthéistiques, du moment où elles voulurent se réaliser d'une manière vivante et populaire en se revêtant de la forme

religieuse, est un des meilleurs arguments que l'on puisse invoquer contre leur vérité intrinsèque.

Je trouve un argument, au fond, il est vrai, moins direct et moins fort, mais qui a cependant sa réelle importance, comme symptôme surtout, dans cet autre fait que la profession du panthéisme a été abandonnée par les habiles et les avisés de la philosophie. Tandis que M. Taine conservait cette profession de foi déjà surannée, pour s'élever par elle jusqu'à la réputation de penseur profond et de vrai philosophe, que M. Littré restait fidèle à cet héritage de M. Comte, et que MM. Vacherot et Renan étudiaient les Allemands et les traduisaient dans leurs œuvres, l'un avec une certaine probité philosophique, tout en éteignant ou amortissant les conséquences et les formules les plus absolues, l'autre en partant de là pour viser à un rôle transcendant en littérature, en histoire, en philosophie, les vrais habiles, les sages, ceux qui voient dans la philosophie ses résultats pratiques, les uns en ambitieux égoïstes, les autres en hommes d'Etat désintéressés, abandonnaient une doctrine déjà décriée à son principe. C'était le même mouvement d'âme qui les faisait agir ; aussi suivaient-ils la même voie que ceux qui avaient aban-

donné le panthéisme allemand de M. Cousin, dans la première période philosophique de ce siècle. C'est ainsi que les uns devinrent des professeurs acceptables à peu près pour tous, d'autres des fonctionnaires ne faisant pas saillie sur la moyenne ordinaire, quelques-uns, enfin, des hommes politiques à idées avancées, mais non subversives. Cependant le positivisme devait laisser derrière lui de nombreuses ruines, ainsi que l'avait fait l'éclectisme panthéistique.

M. Jouffroy avait mis à découvert le vide qu'avait creusé dans les âmes cette première période de notre philosophie contemporaine, et cela par des paroles que j'ai citées. Je vais en citer de semblables d'un des principaux représentants de l'École humanitaire et socialiste, M. Pierre Leroux ; ces deux citations se compléteront, et j'ai l'espoir qu'elles suffiront pour laisser dans l'esprit de ceux qui me liront une impression vraie sur ce qui atteindrait la société qui abandonnerait le christianisme pour de telles écoles.

« Ainsi donc, s'écriait M. Pierre Leroux dans
un de ses articles qui donnèrent tant d'éclat à la
Revue indépendante, ainsi nulle consolation dans

Paroles de M. Pierre
Leroux, sembla-
bles à celles déjà
citées de Jouffroy.

» la science, nul remède dans la philosophie. —
» Voyant qu'il n'y a plus de société véritable, je
» m'étais réfugié dans la famille. J'avais rétréci
» mon cœur et concentré toutes mes affections
» dans la famille. Hors de ce cercle, tout était indif-
» férent ou hostile ; je rapportais tout à eux, tout
» leur était sacrifié. N'aimant rien hors d'eux, ne
» connaissant ni Dieu, ni l'humanité, mon amour
» était devenu monstrueux ; et cependant, comme
» Ugolin à qui ses enfants demandent à manger, et
» qui, dévoré lui-même par la faim, n'a que des
» larmes, *je n'avais que des doutes à donner à ce*
» *que j'aimais, et par eux ces doutes faisaient en-*
» *core mon supplice.* Et comme ces objets de mon
» amour étaient tout pour moi, que pour moi l'hu-
» manité se bornait à eux, le temps à leur durée,
» toutes leurs misères, toutes leurs imperfections dé-
» chiraient mon cœur, sans que la consolation pût
» venir du dehors. *Ah ! malheureux, je ne me suis*
» *attaché à rien d'éternel.* »

Conclusion de tous
les travaux philo-
sophiques du XIX^e
siècle, par Prou-
dhon.

Il me reste à tirer une conclusion dernière, et je
le ferai en citant encore un des écrivains principaux
du socialisme.

En 1858, pour résumer toute sa doctrine,

M. Proudhon publia un livre sous ce titre : *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Quoique son titre ne l'indique pas clairement, c'était comme un manuel de philosophie à l'usage de la révolution, appelée à hériter de l'Eglise.

Ainsi que vient de faire M. Pierre Leroux, M. Proudhon reconnaissait que la révolution a renversé toute foi, soit morale, soit politique, soit religieuse dans la société. Il établissait, avec un rare talent et une prodigieuse profondeur de vue, qu'en dehors de l'Eglise il n'y a ni Dieu, ni théologie, ni religion, ni foi. Croyez-vous qu'il en ait conclu que c'est l'Eglise qui doit rester en possession de la direction de la société ? Non ; mais avec cette logique vraiment infernale qui le caractérisait, il concluait que comme l'idée de Dieu, la sanction divine, la religion, sont contraires à la justice, en tant qu'elles placent le principe du gouvernement de l'homme en dehors de lui, mais pas en lui, il faut supprimer l'Eglise qui les représente par la révolution qui tend à les renverser. C'est là, si je ne me trompe, la vraie formule du panthéisme humanitaire, et qui n'est, vous le voyez bien maintenant, que l'athéisme le plus effréné.

Pour nous qui avons cherché à prouver que l'idée vraie et traditionnelle de Dieu n'est en sûreté que dans l'Eglise, il nous reste à nous rendre compte si cette idée est indigne d'une haute philosophie, contraire à la raison de l'homme, et si notre théodicée ne vaut pas en éclat et en profondeur celle du panthéisme.



LIVRE VI

DE L'IDÉE TRADITIONNELLE DE DIEU DANS LA RELIGION CHRÉTIENNE.

Ce n'est que dans les religions juïdaique et chrétienne que se rencontre une idée pure de la divinité, et que dans cette dernière, l'idée vraie dans tout son jour. — Pourquoi certains aspects de la divinité étaient restés comme dans l'ombre pendant la période juive, et quels étaient ceux des attributs divins qui avaient été le moins en lumière. — Est-ce l'idée pure et intacte de la divinité que l'islamisme a recueillie du judaïsme. — En quoi la notion chrétienne sur la divinité se distingue et se sépare de toutes les autres. — En quoi elle se distingue, en particulier, de celle que lui a empruntée le déisme. — C'est surtout par sa notion sur la divinité que le christianisme se distingue de toutes les autres doctrines philosophiques et religieuses. — C'est par la restauration du nom de Dieu que débuta le christianisme. — C'est par son attitude d'adoration devant l'Être suprême que se sépare le christianisme des doctrines purement rationalistes qui veulent tout comprendre et expliquer. — Cependant, ce qu'il affirme de Dieu suffit pour éviter toute erreur sur la nature divine. — C'est surtout en prenant dans leurs sens absolu les mots qu'il applique à la divinité, que le christianisme reste dans l'exactitude de la vérité. — C'est surtout pour avoir voulu comprendre en eux-mêmes l'essence, les attributs et les manières d'agir de la divinité, que le pan-

théisme et le déisme se sont égarés. — Que de rayons de lumière qui laissent entrevoir la divinité sans l'éclairer dans toute sa plénitude ! — Pourquoi le panthéisme mystique tourne rapidement à l'immoralité. — C'est par la grâce divine que le christianisme élève l'âme humaine jusqu'à la divinité ; et quelle est la notion d'amour et d'adoration, et non d'intelligence, qui résulte de cette action de l'Esprit-Saint. — Cette démonstration de Dieu par l'amour et l'adoration est vraiment philosophique, et elle a été celle des plus grands esprits. — Dieu ne peut pas être défini comme les êtres qui composent cet univers, et qui le sont par les limites qui le séparent des autres êtres et par les particularités qui les rattachent au plan universel. — C'est parce qu'il est la loi d'unité de la variété des êtres, qu'il faut l'aimer en tous, et c'est parce que tous le révèlent qu'il faut les aimer tous. — Pourquoi il arrive parfois que le mysticisme théiste de la piété chrétienne paraît parler la même langue que le mysticisme du panthéisme indien. — C'est par leurs imperfections que s'unissent les différents êtres de cet univers. — Leur sujétion à une loi commune prouve l'existence de l'Être suprême indépendant de cet univers. — C'est donc autant par leurs imperfections que par leurs perfections que les êtres de cet univers révèlent l'existence de Dieu. — C'est par la manière dont il formule son premier commandement que la doctrine chrétienne se place à égale distance du mysticisme et du panthéisme. — Comment, du fait que tout ce qui est bon vient de Dieu, comme de son premier principe, résulte le dogme de l'unité de Dieu. — Dieu seul imprime leur vitalité aux lois, autant morales que physiques. — Le dogme de l'autorité suprême de Dieu n'enlève rien aux sentiments qui sont dus aux diverses autorités humaines. — Elle ne diminue celles-ci qu'en les débarrassant de cet excès de l'absolu qui les perdrait. — En plaçant les diverses autorités sociales sous la dépendance de l'autorité suprême de Dieu, le christianisme a ouvert à l'humanité la voie véritable du progrès.

Ce n'est que dans la religion judaïque et dans la religion chrétienne qui n'a fait que la continuer, au

moins sous ce rapport, que se rencontre l'idée de Dieu dans toute sa pureté, et ce n'est que dans cette dernière qu'elle se trouve dans toute la plénitude de sa lumière et dans toutes les directions de son efficacité pratique.

Ce n'est que dans les religions judaïque et chrétienne que se rencontre une idée pure de la divinité, et que dans cette dernière, l'idée vraie dans tout son jour.

Je fais ces réserves en faveur de la religion chrétienne, car il est incontestable qu'il est plusieurs côtés de la nature divine, et sans aucun doute les plus féconds dans leurs résultats par rapport à la morale et à la religion, que la loi, les prophéties et les traditions judaïques, quoique en les renfermant, laissaient dans une demi-lumière sans y appeler particulièrement l'attention du croyant, parce que le temps n'était pas encore venu où l'âme humaine pût se tourner avec fruit vers ces aspects de l'Être divin. Ainsi, comme il n'entrait pas dans la mission du peuple juif de répandre sur le monde entier la connaissance du vrai Dieu, il ne pouvait pas entrer dans le plan de la Providence sur lui d'attirer ses regards d'une manière particulière vers la paternité de Dieu qui embrasse toute la famille humaine. Sous un autre rapport, comme avant l'avènement du Fils de Dieu les principaux événements de l'histoire étaient placés sous la loi de

Pourquoi certains aspects de la divinité étaient restés comme dans l'ombre pendant la période juive, et quels étaient ceux des attributs divins qui avaient été le moins en lumière.

la guerre, de la conquête, il convenait que le peuple juif fût surtout frappé de cette suprématie de la puissance divine qui maîtrisait et dirigeait à son gré les luttes de la force, ce qu'il exprimait si souvent dans ses hymnes et dans ses prières, en appelant son Dieu le Dieu des armées. En outre, comme avant l'effusion de l'esprit nouveau sur la terre les âmes n'étaient pas encore assouplies et adoucies de manière à être sensibles aux touches délicates de la charité, il convenait que le seul peuple croyant, le peuple juif, dont le caractère national était d'ailleurs si dur, fût mis plus souvent en face de la justice que de la bonté divine. C'est ainsi que plusieurs des attributs divins, et parmi ceux dont l'action a le plus d'efficacité sur l'âme humaine, ne devaient être mis dans toute leur lumière que par le christianisme, le christianisme, religion toute de charité et d'amour, s'adressant à l'humanité entière.

Est-ce l'idée pure et intacte de la divinité que l'islamisme a recueillie du judaïsme.

Ce serait se tromper beaucoup aussi que de penser que le mahométisme, qui a emprunté sa notion du Dieu créateur et indépendant de l'univers, encore plus au christianisme qu'au judaïsme, auquel il dit se rattacher en descendant comme lui d'Abraham,

lui ait emprunté cette notion sans l'altérer. Qu'est-ce, dans l'islamisme, que ce fatalisme qui est le même que l'on retrouve au fond de toutes les religions païennes, et dans lesquelles il se trouvait, ainsi que nous l'avons remarqué si souvent, sur l'arrière-plan d'où il dominait le maître de leurs dieux lui-même ? Comment rattacher les promesses toutes sensuelles du Coran à une foi vraie et pure en le Dieu qui est pur esprit ? C'est surtout sous le rapport de l'efficacité de cette notion qu'il faut séparer le christianisme de toutes les autres croyances religieuses, et du judaïsme lui-même qui, malgré sa foi monothéiste, fut toujours un peuple très-charnel et très-grossier dans toutes ses tendances morales, et même, si l'on ne considère que l'ensemble de la nation, dans ses espérances religieuses.

Voulez-vous toucher de la main cette différence si essentielle entre le christianisme d'une part et le judaïsme et le mahométisme de l'autre ? (1) Elle se

En quoi la notion chrétienne sur la divinité se distingue et se sépare de toutes les autres.

(1) Lorsque je parle du judaïsme, c'est du peuple juif et de sa mission dans le monde, et non de ses livres saints. Pas un seul aspect de la divinité n'est omis dans l'Ancien Testament, même les plus tendres ; c'est ainsi que les psaumes servent encore aujourd'hui d'expression à la piété la plus affectueuse. Mais ce n'est

voit en ceci, que le christianisme a seul osé faire de la notion de Dieu la pierre angulaire de l'édifice, c'est-à-dire le fondement même de la vie morale et religieuse. Le judaïsme et le mahométisme ont toujours considéré Dieu comme un être que l'on prie, mais que l'on n'imite pas. Ils s'approchent de lui avec leur cœur, si vous voulez, mais leur cœur non changé, pour lui demander ce qui est l'objet de leurs désirs : le premier de combler son avarice ou son ambition, le second de calmer sa soif ardente de voluptés. Dieu reste ainsi à l'extérieur de l'âme ; il est comme un fétiche que l'on laisse de côté tant qu'on n'en a pas besoin, tandis que la religion chrétienne le transporte au fond du cœur et au centre de la vie, pour en diriger tous les mouvements et surtout tous les actes.

En quoi elle se distingue, en particulier, de celle que lui a empruntée le déisme.

Mais si le Dieu vivant du christianisme est si différent du Dieu qu'adorent le juif et le mahométan, sans chercher à faire leur vie à son image, que dire du Dieu du déisme philosophique ? La notion de Dieu, que cette école de philosophie a empruntée à

que par le christianisme que ces derniers aspects sont entrés dans une efficacité générale et populaire. En un mot, le christianisme n'a rien ajouté à la notion de la divinité qu'il a reçue du judaïsme, mais il a imprimé à cette notion toute son efficacité.

la tradition chrétienne, est bien plus pure que celle des meilleures écoles de philosophie païenne, car le déisme de nos âges modernes distingue Dieu de l'univers et le reconnaît comme le créateur de la matière primordiale elle-même, ce à quoi n'avaient jamais su s'élever ni Pythagore, ni Socrate, ni Platon, ni Aristote. Mais en vérité, et quelles que soient les prétentions de cette école à ne pas être confondue avec le panthéisme, peut-on lui concéder qu'elle respecte la liberté de Dieu alors qu'elle le fait l'esclave des lois de l'univers, sous le prétexte qu'il ne saurait changer ce que sa sagesse a établi, comme si la liberté de Dieu était inférieure sous ce rapport à celle de l'homme, et qu'elle dût être à tout jamais enchaînée par un plan sans pouvoir le modifier, même en ses parties accessoires ? Et le souverain domaine de Dieu, en a-t-on une idée exacte, lorsqu'on prétend qu'il ne peut pas accorder à la prière et à la vertu ce qu'il ne donnerait point à l'indifférence qui ne s'adresse pas à lui, ou à l'impiété qui l'insulte ? La Providence divine, est-ce qu'on ne la mute pas lorsqu'on la réduit aux lois générales et une fois établies, et qu'on lui enlève les détails, les détails qui sont toute la vie ? Car, après

tout, les lois générales ne sont que des abstractions. Dieu est-il tout-puissant s'il est enchaîné, souverainement bon s'il est sourd à la voix qui l'implore ? le vrai créateur de l'âme humaine, s'il n'est pas l'auteur de cet élan qui l'entraîne vers lui, comme vers l'Être qu'il lui faut non-seulement adorer, mais auquel il faut qu'elle ait recours dans tous ses besoins ?

C'est surtout par sa notion sur la divinité que le christianisme se distingue de toutes les autres doctrines philosophiques et religieuses.

C'est dans sa manière d'entendre le nom de Dieu, dans cette connaissance plus parfaite, plus efficace, que gît, en partie, la vraie supériorité de la doctrine chrétienne sur toutes les doctrines philosophiques, quelles qu'elles soient, et sur toutes les autres doctrines religieuses.

C'est par la restauration du nom de Dieu que débute le christianisme.

C'est en restaurant cette notion dans le monde qu'il inaugura la grande restauration religieuse qui porte son nom, et voici de quelle manière.

Lorsqu'il parut dans le monde païen, par l'effet de ce panthéisme auquel il est si facile de réduire toutes les croyances et tous les cultes idolâtriques (1), tous ces cultes et toutes ces croyances

(1) Voir ce que nous disons à ce sujet dans notre ouvrage des *Origines du Christianisme d'après la tradition catholique*, page 6°.

attribuaient le nom de Dieu, soit aux héros en qui ils avaient vu briller quelque chose d'une force qu'ils auraient pu considérer comme divine s'ils l'avaient reportée à la source d'où elle émanait, soit, pour une raison semblable, aux sages, aux législateurs primitifs, aux divers premiers fondateurs de la civilisation. Le christianisme reprit vivement ce nom auguste, et il fut entendu que toutes les fois que ce nom serait prononcé, l'on aurait à s'incliner devant l'Être mystérieux que l'homme ne saurait nommer d'un nom suffisant, et dont il ne peut que désigner, par un mot convenu et réservé, la nature unique et indépendante. Ainsi donc, par ce nom unique et réservé, depuis la révolution qu'il a produite dans toutes les langues de la civilisation qu'il a créée, comme par un signe à la vérité insuffisant, mais convenu, l'on entend désigner l'*Être*, le seul *Être* dans le sens absolu du mot, celui qui s'est défini lui-même : « Je suis celui qui suis ; » car s'il est vrai que les diverses créatures existent d'une existence individuelle, et quelques-unes d'une existence libre, consciente, responsable, il n'est pas moins vrai qu'aucune d'elle n'existe d'une existence qui persisterait si on l'isolait de l'appui que lui prête celui

dont nos livres saints disent si magnifiquement que
« s'il retirait sa main toutes les créatures retombe-
raient dans le néant. »

C'est par là que le christianisme a fait pour l'idée de Dieu tout ce dont est capable la langue des hommes, en réservant pour exprimer cette idée un nom incommunicable, insuffisant il est vrai à contenir le mystère, mais réservé pour le désigner.

C'est par son attitude d'adoration devant l'Être suprême que se sépare le christianisme des doctrines purement rationalistes qui veulent tout comprendre et expliquer.

C'est en cela, qu'on nous permette ce retour vers le déisme et le panthéisme, c'est par cette attitude toute d'humilité, par cette confusion de son insuffisance à exprimer et à comprendre l'infini, que le chrétien évite les abîmes dans lesquels ne peut manquer de tomber tôt ou tard une philosophie indépendante.

Tout en proclamant que Dieu est l'*Être* en lui-même, l'essence, la nature incréée, la cause première, l'infini, il se hâte de reconnaître qu'il ne comprend pas ces termes, dont il est obligé de se servir, dans toute leur profondeur et leur simplicité ; il adore et n'explique point.

On doit ajouter que la doctrine chrétienne n'explique que le côté négatif des termes dont elle se sert pour désigner *Dieu* ; car, en disant qu'il est

tout-puissant, elle se contente d'employer cette manière de s'exprimer dans le sens d'une puissance qui ne rencontre pas d'obstacle, pas même celui des lois générales de l'univers, sans qu'elle prétende donner à l'esprit de ceux à qui elle s'adresse une claire vue, une idée sans ombre aucune, une notion irrésistible de la toute-puissance divine. Et ainsi des autres attributs de Dieu.

Cependant, ce qu'elle exprime suffit pour que le croyant évite toute erreur sur la nature de Dieu ; car, par exemple, lorsqu'elle réserve pour Dieu seul le nom d'infini, est-il possible de mieux désigner l'abîme du panthéisme et de placer avec plus d'évidence Dieu en dehors de l'univers ? Et ainsi en lui appliquant le nom de créateur dans le sens absolu, direct, et qui s'étend à la création de la matière primordiale elle-même.

Cependant, ce qu'il affirme de Dieu suffit pour éviter toute erreur sur la nature divine.

C'est surtout par le sens absolu, quoique négatif, donné aux mots dont elle se sert pour exprimer les divers aperçus sous lesquels l'on peut considérer la nature divine, que la théologie chrétienne ne laisse lieu à aucune erreur ; car, pour n'en citer que deux exemples, en disant que Dieu est sage elle entend exprimer cette vérité qu'il est la sagesse même, le

C'est surtout en prenant dans leur sens absolu les mots qu'il applique à la divinité, que le christianisme reste dans l'exactitude de la vérité.

séparant ainsi de toutes les créatures intelligentes qui ne peuvent l'être que par une participation limitée à cette sagesse souveraine ; et en proclamant qu'il est bon, elle veut qu'on l'entende en ce sens qu'il est la bonté même, se séparant ainsi de ceux qui veulent faire remonter jusqu'à lui la responsabilité du mal, sous quelque forme qu'il apparaisse.

C'est ainsi que la doctrine chrétienne, sans ouvrir une vue directe sur l'essence divine, sans tenter le téméraire effort de soumettre ce qui n'a pas de limites à une raison dont les limites se rencontrent de toutes parts, donne à celle-ci toute la lumière dont elle a besoin pour remplir sa tâche ici-bas.

C'est surtout pour avoir voulu comprendre en eux-mêmes l'essence, les attributs et les manières d'agir de la divinité, que le panthéisme et le déisme se sont égarés.

C'est pour n'avoir pas imité cette réserve imposée par la nature elle-même des choses que, pour revenir à un contraste déjà indiqué, la philosophie rationaliste s'est égarée si souvent à propos de la notion la plus importante de toutes, celle sur laquelle reposent toutes les autres, la notion de la divinité.

Oui, c'est pour avoir voulu s'élever jusqu'à l'idée claire de l'infini, pour n'avoir pas voulu reconnaître le mystère à ce point de départ et d'attache de toutes

choses, c'est pour avoir voulu comprendre l'Être substantiel, absolu, tout essence, sans phénomènes, que tous les panthéismes ont abouti à ne reconnaître qu'une seule substance; et c'est pour avoir voulu saisir le jeu et la manière de l'action divine dans la création, que toutes les théodicées païennes, et la plupart des théodicées indépendantes de l'ère chrétienne, par cela même qu'elles étaient incapables de percevoir une autre manière d'agir que celle de l'homme dans ses œuvres qu'il ne crée qu'avec de la matière, se sont vues forcées à placer à côté du suprême ordonnateur une matière élémentaire et primordiale. C'est, en outre, pour avoir voulu approfondir les mystères de la sagesse infinie, que le déisme en est venu à mutiler à la fois et sa liberté et sa puissance.

Mais il est un autre panthéisme que le panthéisme philosophique et scientifique, qui se perd pour vouloir tout comprendre, tout expliquer, et c'est le panthéisme mystique ou religieux qui naît de la contemplation de l'univers, contemplation à laquelle il se livre pour y découvrir la divinité, comme si l'univers la renfermait ou n'était qu'une de ses

parties, et parfois comme s'il n'était que l'ensemble des phénomènes qui la manifestent.

Le christianisme se sépare de ce panthéisme mystique par sa manière de chercher les traces de Dieu dans la nature matérielle et au sein de la société humaine, car elle les considère l'une et l'autre comme pouvant élever l'esprit et le cœur jusqu'à Dieu, mais comme incapables de le révéler dans sa plénitude.

Et que dirais-je de cet excès de mysticisme qui consiste à se replier sur soi-même, ainsi que le fait le brahme dans son recueillement, et là, au fond de sa pensée, dans la vision de son esprit, à chercher à se mettre en face de l'essence divine elle-même ? La vérité est que l'esprit de l'homme, même en le considérant en dehors des lumières de la foi, en gravissant l'échelle de ses idées, peut monter jusqu'à l'Être infini, l'entrevoir et l'affirmer, ainsi que le firent successivement saint Augustin, saint Anselme, le moine Roger Bacon et le grand Descartes, mais non pas le voir par une vue directe, ainsi que le fait ce prêtre de l'Inde qui ne voit d'une vue directe que les ténèbres de son esprit.

Mais si rien ici-bas ne montre Dieu en lui-même,

que de choses aident à l'entrevoir ? Et c'est ici où apparaît toute la sagesse de la théodicée chrétienne, qui ne voit dans la révélation de Dieu par la nature qu'une révélation indirecte, suffisante pour affirmer son existence et ses attributs, insuffisante pour écarter le rideau de ténèbres mystérieuses au milieu desquelles réside la souveraine majesté. Que de choses pour révéler la puissance infinie qui a tiré l'univers du néant, et seule peut le soutenir au-dessus de cet abîme qui les sollicite sans cesse ! Quelle étendue que celle de cet espace, et comme cet indéfini fait penser à l'infini ! Quelle variété pour les créatures, et comme cet ordre universel qui les soumet sans aucun doute à une loi unique, révèle l'unité et la simplicité de la nature incréée ! Quel ordre, encore une fois ! Comme toute a été prévu, coordonné, et quelle est la sagesse qui a tracé ce plan et y maintient toutes les parties de ce vaste univers ! Quelle main a dressé la table pour que tous les êtres se nourrissent avec abondance, et qu'ainsi qu'il arriva aux pieds de la montagne, il y ait tant de restes après que tous les convives de la divine Providence se sont rassasiés ! Quelle bonté et quelle paternité ! Dans la société humaine, le mal

Que de rayons de lumière qui laissent entrevoir la divinité sans l'éclairer dans toute sa plénitude !

existe certainement, parce que l'homme est libre, et il existe même dans la nature, parce qu'il reste comme en elle des traces d'une malédiction primitive ! Mais est-ce que le bien, la vertu ne prédominent pas dans la société humaine, et d'où vient cette prédominance du bien sur le mal parmi les hommes qui sont enchaînés au mal de tout le poids de leur faiblesse ? D'où vient l'unité de principe qui se retrouve dans toutes les législations, même les plus imparfaites, et au milieu de leur mille variétés, de leurs innombrables imperfections, fait conclure à leur sagesse, à une loi placée en dehors de la société des hommes, au dessus, et qui les domine.

Pourquoi le pan-
théisme mystique
tourne rapidement
à l'immoralité.

Il ne faut pas, d'ailleurs, s'imaginer que le mysticisme puisse être, en général du moins, une innocente erreur, une illusion sans conséquence, car toutes les écoles mystiques ont toujours tourné très-rapidement à une immoralité sans aucune règle et aucune retenue. Ce vague dans lequel le mysticisme jette l'intelligence, et la langueur qui en résulte pour l'âme tout entière, le mépris des principes et des règles fixes qui l'accompagne presque nécessairement, cet énivrement de la volonté qui n'est pas dirigée par la raison à un but précis et

déterminé, toutes ces faiblesses qui s'engendrent l'une l'autre, altèrent la force morale qu'exige la vertu.

La religion chrétienne a paré à ce danger, en même temps qu'elle a suppléé à l'insuffisance de la raison pour voir Dieu, par un admirable don que, par l'effusion de l'Esprit divin, son divin fondateur fait à l'humanité ; et ici nous sommes indirectement amenés à abandonner, pour un moment, les régions philosophiques et à entrer dans le surnaturel théologique, car nous avons à parler de la grâce divine.

C'est elle, en effet, qui, tout en tenant l'âme dans les sentiers difficiles de la vertu, en la soutenant de sa force, en lui faisant aimer le bien et en lui donnant l'énergie nécessaire pour le pratiquer, la porte jusqu'à Dieu, le lui fait toucher pour ainsi dire, lui donne ainsi une impression de l'infini par un double sentiment, celui de l'adoration et celui de l'amour.

Ainsi, lorsque sous l'influence de la grâce le chrétien se sent porté vers quelque chose de plus haut que les honneurs et la gloire, de plus solide que les richesses, de mieux fait pour lui que tous

C'est par la grâce divine que le christianisme élève l'âme humaine jusqu'à la divinité ; et quelle est la notion d'amour et d'adoration, et non d'intelligence, qui résulte de cette action de l'Esprit-Saint.

les amours humains, il a de Dieu une impression directe, il sent parfaitement sa réalité souveraine et éternelle, auprès de laquelle toutes choses sont éphémères, il touche comme avec la pointe de son cœur à la beauté et à la bonté infinies.

Au lieu de laisser l'âme plongée dans une extase qui ne sort pas d'elle-même ou de la nature, ainsi que le fait le mysticisme de l'extrême-Orient, la grâce lui fait considérer l'univers entier comme n'étant rien en lui-même, comme une réalité éphémère placée sur l'abîme du néant qui la reprendra un jour ; et c'est après le lui avoir montré comme indigne d'être considéré comme le terme du mouvement qu'elle vient de lui communiquer, qu'elle lui donne la hardiesse de s'élancer au delà, jusqu'aux sources elles-mêmes de la vie.

Au delà encore des lois humaines auxquelles elle doit se soumettre, elle lui montre la loi souveraine dont elles émanent en ce qu'elles ont de juste, et c'est à cette loi primordiale, immuable, toute pure parce qu'elle est toute de justice, toute aimable parce qu'elle n'a d'autre but que le bien des hommes, qu'encore par l'amour, mais par un amour actif, d'obéissance difficile, d'efforts continus, elle le fait

toucher à Dieu qui n'est, considéré sous cet aspect, que cette loi elle-même.

En face de la succession non interrompue de jours et de nuits, devant cette chaîne du temps dont elle ne voit pas le premier anneau et dont le dernier se perd aussi dans une nuit insondable, au contact de cette instabilité elle lui donne le sentiment de la stabilité, et la jette ainsi en pleine éternité par le besoin de l'éternel et le dégoût de l'éphémère, dégoût qu'elle crée en elle.

Quelle que soit la bonté, quelle que soit la beauté que l'âme possédée de la grâce trouve dans son passage au travers des choses d'ici-bas, elle jette le cri de saint Augustin, et s'unit par son désir ardent et son élan irrésistible à la beauté, à la bonté qui sont toujours anciennes et toujours nouvelles. Lorsque sa langue veut nommer cette bonté et cette beauté que l'œil de son intelligence ne voit pas directement mais que l'amour de son cœur sent, et devant lesquelles tout son être est entraîné dans l'adoration et l'anéantissement le plus profond, elle se sert du nom de Dieu qu'elle a réservé pour exprimer ce mystère, mais le vrai nom est prononcé au plus intime de son âme par un respect,

un amour que jamais n'a éveillés la vue d'une créature. Si elle veut dire en quoi cette beauté et cette bonté se séparent de tout ce que l'on voit et que l'on comprend ici-bas, elle se sert de mots qui servent à exprimer les qualités correspondantes des créatures, mais elle a bien soin de marquer qu'elle donne à ces mots une signification spéciale, et que d'ailleurs elle a là, dans l'émotion qui la remplit, le sentiment de quelque chose qu'elle ne saurait définir. Et lorsqu'elle rentre en elle-même, qu'elle veut essayer de mieux voir encore, elle entend dans son cœur et non pas dans sa raison une voix qu'elle ne peut fixer, qu'elle ne peut traduire ; elle sent le contact d'une bonté qui est vraiment ineffable, et d'une beauté qui n'a pas les contours, les traits, les lignes limitées qui arrêtent dans la mémoire l'image des beautés terrestres. Elle adore et elle aime, et c'est ainsi qu'elle connaît mieux Dieu que la science qui cherche à le définir.

Ce sont certainement ces deux sentiments, l'un d'adoration devant la plénitude de l'être, l'autre d'amour en face de la beauté suprême, qui sont le meilleur et le plus parfait langage pour parler de Dieu ; c'est le double ravissement du cœur et de l'intelligence.

Et que l'on ne nous accuse pas d'abandonner la méthode didactique, la seule que l'on considère bien à tort comme scientifique, pour nous jeter en pleine littérature mystique. Je ne pense pas qu'il soit possible de traiter de Dieu, de s'approcher de ce foyer de lumière et de chaleur, sans se sentir pénétré. Telle a été dans tous les temps la manière de parler de l'Être souverain, celle surtout des meilleurs esprits philosophiques, en partant de Pythagore et de Platon, et en passant par saint Augustin et saint Anselme pour arriver à Fénelon. Oui, là est la vraie pierre de touche de toute théodicée. Une théodicée est surtout vraie parce qu'elle ravit l'âme hors d'elle-même, l'élève au dessus du monde, et y produit le sentiment religieux. Nous allons insister sur ce point et montrer comment la doctrine chrétienne, en présentant Dieu comme le principe et la cause de l'être, atteint bien mieux ce résultat que le panthéisme qui le présente comme étant tout l'être.

En faisant de Dieu le principe et la cause de l'être, la doctrine chrétienne le présente comme possédant l'être dans sa perfection, dans son absolue pureté, par conséquent sans aucun alliage de mal ou d'imperfections ; dans sa simple unité, et par con-

Cette démonstration de Dieu par l'amour et l'adoration est vraiment philosophique, et elle a été celle des plus grands esprits.

séquent sans aucunes limites. Il n'en est pas ainsi du panthéisme, qui ne peut éviter ce mélange de bien et de mal, et qui ne peut pas non plus nier ces limites qui apparaissent dans le monde de toutes parts. Or, comment, avec nos langues toutes imparfaites et formées presque entièrement de mots composés pour désigner des choses contingentes, s'exprimer sur l'Être qui n'a ni limites ni imperfections ?

Dieu ne peut pas être défini comme les êtres qui composent cet univers, et qui le sont par les limites qui les séparent les uns des autres, et par les particularités qui les rattachent au plan universel.

On peut parler d'un être, le désigner, traiter de lui par les limites qui l'individualisent, qui le séparent de tout ce qui n'est pas lui, et qui lui assignent dans l'ordre général une place particulière. Les perfections doivent nécessairement, dans un être contingent, être limitées, par la place même qui lui a été marquée, par ses points d'attache aux autres êtres qui forment avec lui un tout ordonné, et c'est seulement dans cette mesure qu'elles peuvent lui avoir été départies par le suprême ordonnateur qui lui-même lui a assigné une place et l'a rattaché à un plan.

Mais comment le seraient-elles en celui qui n'a rien reçu et qui est le principe de tout ? Encore une fois, car l'on ne saurait trop insister sur ce

point, l'on doit admettre des limites aux perfections de l'être qui entre dans un plan général, car c'est par ces limites même que sa place, le rôle particulier qu'il a à jouer dans l'ensemble, sont spécialisés, et rendus tout à la fois distincts et rattachés. Mais à celui qui est la loi souveraine, immuable, universelle de tout ordre, la règle de tout plan, le principe de toute société, comment assigner une place limitée et particulière dans un ordre, dans un plan, dans une société quelconques ? Ce que l'on peut dire de lui, ce sont des choses plutôt mystérieuses que scientifiques, quoique on en démontre facilement la nécessité, mystérieuses parce qu'elles débordent les mots qui les contiennent sans pouvoir en circonscrire tous les contours ; et ces choses vraiment mystérieuses, c'est que *Lui* est non pas un être semblable à tous ceux qui composent cet univers, mais le principe de toutes leurs existences, la plénitude, la perfection de leurs qualités diverses et, en même temps, l'unité créatrice et conservatrice du fond de leur être lui-même.

Eh bien ! voyez-vous d'ici les conséquences de ces considérations pour l'âme humaine ? C'est en

cette unité de plan qui unit entre eux tous les êtres de cet univers et qui est en Dieu comme en son principe, en sa cause première, c'est en ce fait qu'en Dieu tous les êtres viennent converger à l'unité, que gît la raison de la loi la plus générale parmi celles qui régissent les consciences, loi que le christianisme a le premier révélée, et qu'il a formulée en disant qu'il faut aimer Dieu par dessus toutes choses, et aimer toutes choses à cause de lui.

C'est parce qu'il est la loi d'unité de la variété des êtres, qu'il faut l'aimer en tous, et c'est parce que tous le révèlent qu'il faut les aimer tous.

Pourquoi faut-il l'aimer par dessus toutes choses, si ce n'est parce qu'il possède une perfection sans une seule imperfection, qu'il est la vérité sans mélange d'erreur, la beauté sans nuage et sans altération ? Pourquoi faut-il aimer toutes choses à cause de lui, si ce n'est parce que toutes choses tirent de lui ce par quoi elles valent, et que, sous ce rapport ainsi que sous celui qui précède, il est, ainsi que le disait Jésus, *seul bon*, seul bon d'une bonté non communiquée, et par conséquent non altérée ? Le rôle des créatures consiste surtout à nous faire remonter jusqu'à lui. Dans l'ordre religieux, toutes les créatures doivent nous servir en ce sens. Même la plus imparfaite, même celle qui est

le plus altérée par la laideur morale, que d'admirables côtés sous lesquels un esprit et un cœur pieux peuvent voir en elle l'empreinte divine ! Eh bien ! c'est par là qu'on peut la rattacher à la perfection souveraine.

Pour toucher en passant à des considérations qui se présentent d'elles-mêmes lorsqu'on parle du spectacle de l'univers comme révélateur de la présence de Dieu, qui n'a pas senti son cœur s'élever jusqu'à lui à la vue de cet espace dans lequel apparaissent comme des points lumineux des mondes plus vastes que celui que nous habitons ? Comment, si l'on a de l'âme, ne pas s'élancer de cette vue jusqu'à celui dont l'essence, la nature est réellement sans fond et sans limites d'étendue ? Peut-on aussi, en cette matière, ne pas parler de cette autre image de l'Être sans limites, l'Océan, dont toutes les vagues obéissent à la même loi, et trouvent dans leur obéissance ce grand aspect d'infini, et cette voix à la fois si profonde et si harmonieuse ! Comment contempler ces deux grands espaces si obéissants à la loi qui domine l'un ses astres, et l'autre ses flots, sans s'élever jusqu'à celui qui est lui-même la loi de tous les êtres, et en qui par

conséquent tous les êtres s'harmonient dans une unité, cette fois vraiment tout à fait ineffable ! Quelle source de lumière, de chaleur, de vie que le soleil, et quelle noble image de celui qui est bien lui-même le premier principe, ~~non-seulement~~ de la vie du monde extérieur, mais encore de la chaleur qui anime les cœurs et de la lumière qui éclaire les intelligences !

Pourquoi il arrive parfois que le mysticisme théiste de la piété chrétienne paraît parler la même langue que le mysticisme du panthéisme indien.

Que les créatures nous fassent remonter jusqu'à Dieu par leurs perfections, c'est-à-dire par ce qu'elles renferment de divin, il y a là quelque chose qui paraît rapprocher la doctrine orthodoxe du panthéisme et qui explique comment tant d'auteurs, d'ailleurs généralement exacts, et surtout parmi les mystiques, paraissent être tombés dans cette erreur. L'univers est si plein de Dieu, il le révèle par tant de côtés, que celui qui a les yeux fixés vers ces côtés de la nature et de l'humanité qui y révèlent la présence de la divinité paraît souvent s'y absorber et parler la langue religieuse de l'Inde. Mais ce qui sépare tout à fait et avec une clarté sans nuages la doctrine chrétienne de tout panthéisme, qu'il soit religieux ou qu'il soit philosophique, c'est que c'est autant par les imperfections de l'univers que par

ses perfections qu'elle s'élève jusqu'à la notion de Dieu, ou la perfection absolue.

C'est, en effet, par leurs imperfections que les êtres divers dont l'ensemble et l'union forment l'univers, s'unissent, entrent dans l'ordre général ; car c'est par ce qui leur manque qu'ils s'unissent et se complètent l'un l'autre. Comment pourraient-ils s'unir ensemble, se compléter, former un même plan, si chacun d'eux était parfait, se suffisait, n'avait pas de limites par lesquelles il pût faire sa jonction avec les autres ?

C'est par leurs imperfections que s'unissent les différents êtres de cet univers.

Comment, par exemple, dans la société humaine, un homme aurait-il besoin de s'adresser aux lumières de l'intelligence d'un autre, s'il savait tout, s'il avait la science parfaite ? Quel besoin y aurait-il des lois, des lois qui unissent les hommes entre eux, forment ces groupes divers que l'on appelle les peuples, si chaque individu de ces groupes divers possédait la plénitude de la sagesse ?

Comment la faiblesse relative des mêmes individus les forcerait-il à se réunir pour la défense commune, pour s'appuyer l'un l'autre contre les dangers dont les enveloppent de toutes parts soit la nature, soit la rivalité des autres groupes humains,

si chacun de ces individus possédait la souveraine puissance ?

Comment y aurait-il dans cet univers cette admirable variété d'êtres unis et harmonisés par leur soumission à des lois communes, si un seul de ces êtres était infini et ne laissait aucune place à l'action et même à la présence d'un autre être semblable à lui ?

Leur sujétion à une loi commune prouve l'existence de l'Être suprême indépendant de cet univers.

Mais de ce que ces êtres divers sont unis par une vie commune à laquelle ils puisent à des degrés divers, il suit qu'il y a en dehors d'eux un principe indépendant de cette vie universelle.

De ce que toutes les parties de cet univers sont soumises à une seule loi, ordonnées dans un même plan, de ce qu'elles obéissent à une seule volonté, il faut conclure qu'il y a en dehors de lui une volonté qui le mène à un but qu'il ne connaît pas, une sagesse qui le soumet à un ordre dont il n'a pas le secret, et que cette volonté et cette sagesse sont plus fortes, plus étendues que lui qui renferme cependant toutes les choses créées.

Comme c'est cette sagesse et cette volonté qui pourvoient à tous les besoins, à toutes les exigences de l'ensemble, par ces mêmes besoins satisfaits, par

ces mêmes exigences comblées, on est amené à conclure à une bonté sans limites puisqu'elle pourvoit surabondamment à tout ce qui a des limites, quelques reculées qu'elles soient.

On pourrait continuer ce genre d'observations à l'infini. Ainsi, ce sont les imperfections du temps, c'est-à-dire son instabilité, son mouvement sans fixité qui élèvent l'âme jusqu'à l'immuable éternité. Et ce sont les limites que la raison assigne forcément à cet espace indéfini dans lequel se meuvent les mondes, qui révèlent l'absolu de l'infini, c'est-à-dire Dieu lui-même.

C'est ainsi que les êtres qui composent cet univers, autant par les perfections dont les a revêtus la main de Dieu que par les imperfections qu'elle leur a laissées, nous élèvent jusqu'à lui. Ce sont ces premières qui nous révèlent le commandement d'aimer toutes choses, et surtout tous les hommes, et ce sont ces dernières qui nous révèlent cet autre commandement qui lui est supérieur, de n'aimer tout ce qui est créé qu'en Dieu et de l'aimer lui-même au-dessus de tout. Ce sont ces deux commandements qui forment la base de la vraie religion, qui s'éloigne autant du mysticisme qui ne veut s'at-

C'est donc autant par leurs imperfections que par leurs perfections que les êtres de cet univers révèlent l'existence de Dieu.

C'est par la manière dont il formule son premier commandement que la doctrine chrétienne se place à égale distance du mysticisme et du panthéisme.

tacher qu'à Dieu, que du panthéisme qui tend par tout son mouvement à répandre le culte suprême de notre cœur sur toutes les choses créées.

C'est surtout cette dernière erreur, la plus commune dans les temps passés, la plus menaçante de nos jours, soit parce qu'elle entoure et étreint de toutes parts notre civilisation par les cultes panthéistiques qui comptent tant d'adhérents, soit parce qu'elle s'efforce de pénétrer dans l'intérieur par de profondes infiltrations philosophiques, c'est surtout le panthéisme contre lequel elle nous met en garde. Elle ne veut pas que nous nous arrêtions aux perfections, aux choses vraies, bonnes et belles qui remplissent cet univers, mais que par elles, encore une fois, nous nous élevions jusqu'à la bonté, la vérité, la beauté souveraine qui est placée au delà et au-dessus. Ce n'est pas l'espace qui contient tant de mondes qui doit arrêter nos regards, mais ils doivent s'élever jusqu'à celui qui est placé au-dessus d'eux, pour leur imprimer, du sein de sa mystérieuse immobilité, le mouvement et le diriger. Ce n'est pas la variété innombrable des êtres, des modifications, des mouvements, qui doit fixer notre pensée et notre admiration après les avoir ravies et

éblouies, mais elles doivent pénétrer jusqu'à cet Océan insondable qui en renferme un nombre réellement indéterminé. Que sont la bonté, la vertu, la beauté morale des hommes, quels qu'ils soient, rappelant de si loin cette image que nous avons tous au plus profond de notre âme, et qui est le type éternel que nous devons chercher à imiter sans espérer de l'atteindre jamais ? Et la société, la grande famille humaine, qu'est son histoire, si ce n'est qu'une nuit profonde au delà de laquelle l'on ne fait que soupçonner sans pouvoir même entrevoir la loi qui la mène.

C'est dans ce fait, qu'en Dieu se trouve le principe de tout ce qui est bon, que l'on doit chercher le véritable sens du dogme de l'unité de Dieu. N'est-il pas évident, en effet, pour appliquer cette vérité à l'erreur qui est prédominante dans notre siècle, que si l'humanité pouvait se suffire à elle-même, si elle était complètement indépendante de l'action et du concours de Dieu, et que si, pour mentionner celle qui prédominait dans le déisme du XVIII^e siècle, et en la poussant à ses dernières conséquences, Dieu, après sa création, s'était relogé dans la solitude de son oisiveté, n'est-il pas évident que dans

Comment, du fait que tout ce qui est bon vient de Dieu, comme de son premier principe, résulte le dogme de l'unité de Dieu.

ces deux cas l'homme serait vraiment Dieu par cette possession isolée et personnelle de la puissance ? vous verriez bien que sur cette pente l'humanité reviendrait à s'adorer elle-même. Mais, sans nous arrêter davantage à cette considération, qu'il nous suffise de faire remarquer que là se trouve la raison de la ruine où se précipite rapidement un peuple lorsque, par l'irreligion et l'impiété, il se détache du principe éternel de vie, de conservation et de progrès.

Dieu seul imprime
leur vitalité aux
lois, autant mora-
les que physiques.

Oui, il est dans l'ordre que ni les lois ni les mœurs ne puissent s'isoler de la religion. C'est de Dieu que les lois tiennent leur autorité, et elles la perdent rapidement lorsqu'elles en sont réduites à réclamer l'obéissance en s'appuyant sur un autre principe, la force, par exemple, et même la raison. C'est de Dieu que le père, chef de la famille, tient ses droits, car c'est lui qui lui a assigné sa place, lui qui l'a rendu le canal de la vie dont il est le principe, et si par une impiété manifeste il néglige le nom de Dieu et commande en son propre nom, c'est un pouvoir qu'il usurpe, qui n'est pas dans la vérité, et qui, de ce fait, ne pourra être ni bienfaisant, ni même stable.

C'est dans l'unité de Dieu que doivent venir se réunir, comme dans leur principe, toutes les lois et toutes les autorités, ainsi que c'est à cette unité que viennent aboutir toutes les lois qui régissent le monde matériel. Les lois morales, en s'isolant de cette source qui les vivifie et les rajeunit sans cesse, n'auraient pas plus de force que les lois physiques. Tous les mouvements partent de ce moteur immobile, ceux qui mènent les volontés ainsi que ceux qui mènent la matière.

Mais, me dira-t-on peut-être, c'est affaiblir les divers pouvoirs qui concourent à maintenir l'ordre et l'harmonie sur la terre, que de placer au delà du monde et dans un lointain mystérieux la source de leur autorité, leur activité.

Le dogme de l'autorité suprême de Dieu n'enlève rien aux sentiments qui sont dus aux diverses autorités humaines.

D'abord, il est nécessaire de répéter ici, et à l'occasion de l'autorité, ce que nous avons déjà dit à propos de l'amour des hommes, à savoir que ce que l'on fait remonter jusqu'à Dieu n'affaiblit en rien ce que l'on doit aux hommes, et ne fait que l'affermir et le rendre plus efficace en le plaçant dans l'ordre en dehors duquel il n'y a pas de force constante et qui ne périclite pas par son excès même.

Croyez-vous, en particulier, que la religion enlève

rien à l'autorité du père de famille en la plaçant sous la tutelle de celle de Dieu ? Il ne fait que la consacrer, au contraire, et en faire un droit divin d'un droit purement naturel qu'elle était auparavant. Est-ce qu'en présentant le père et la mère de famille comme le canal par lequel passent les bienfaits de Dieu jusqu'à l'enfant, la théologie chrétienne jette un voile sur ce qui est, dans ce sens, personnel au père et à la mère, c'est-à-dire sur ce qu'ont de libre et de spontané ces mêmes bienfaits, et a-t-elle jamais dit que c'est d'un instinct irrésistible et inconscient qu'ils partent ? Ne demande-t-elle pas l'affection, le dévouement en retour de ces mêmes sentiments ? Pour avoir enlevé à l'autorité paternelle ce qu'elle avait d'absolu et de despotique parmi les nations païennes, et avoir vivifié en ce sens toutes les législations de la civilisation chrétienne, a-t-elle ébranlé les fondements de la famille ? N'est-il pas plus exact de dire qu'elle seule a fondé la vraie famille, car, à y regarder de près, il n'y avait pas de foyer domestique dans ces républiques païennes où l'Etat était tout, et sous ces empires où la volonté d'un seul remplaçait la loi elle-même. Et les lois, respectées un moment, changées le mo-

ment d'après, toujours sur un sable mouvant, purent-elles jamais, et cela parce qu'elles manquaient de ce fondement stable et inébranlable, abriter la liberté de tous contre les envahissements de l'ambition d'un seul ? C'était là le terme fatal et prochain, le despotisme. Pour nous en tenir aux choses de notre temps, est-ce que cette licence romanesque qui place partout des sentiments absolus sans le contre-poids du devoir, n'est pas ce qu'il y a de plus corrompateur ? N'est-ce pas une sauvegarde tutélaire que de voir Dieu au-dessus de ceux qui nous gouvernent, et même une sauvegarde nécessaire, car, enfin, la nature humaine n'a pas changé, et l'apothéose des empereurs romains est certainement une des leçons les plus utiles et les plus profondes de l'histoire.

Non, la vie, à quelque degré et sous quelque rapport qu'on la considère, ne vient pas de l'homme comme de sa source première et de son principe indépendant. L'homme la puise ailleurs, car il ne peut la donner ainsi qu'il le veut, dans la mesure et avec la forme qu'il déterminerait, mais dans la mesure et la forme qui ont été arrêtées d'une manière inébranlable par une volonté qui n'est pas la sienne. Les législateurs ne tirent pas de leur propre

sagesse l'autorité de leurs lois, mais d'une sagesse qui est placée en dehors d'eux, qui les inspire, mais qui n'est pas eux. Les pasteurs des peuples, pour nous servir d'une expression touchante de l'antiquité, ne sont pas par leur nature propre au-dessus de ceux qu'ils gouvernent ; et il vaut encore mieux voir en eux des représentants d'un Dieu libre et père de tous les hommes, que des fléaux produits de la force brutale ou de la nécessité fatale des choses.

Elle ne diminue celles-ci qu'en les débarrassant de cet excès de l'absolu qui les perdrait.

L'histoire est là pour démontrer l'influence sur les mœurs générales des nations de cette mesure dans laquelle se tient la théodicée traditionnelle du christianisme en plaçant en Dieu le principe de toutes les perfections, la perfection absolue, créatrice et conservatrice de toutes les autres, et en présentant l'homme comme une cause seconde, dépendante et cependant libre de toute action sociale ou domestique. Alors que les peuples dont les croyances reposaient sur le panthéisme divinisaient souvent le crime lui-même, en ceux qui possédant le pouvoir, leur apparaissaient, pour cela même, comme une émanation directe et irrésistible de la souveraine puissance, et se plaçaient par cette erreur sur une

pente rapide de décadence, celle de l'abrutissement et de l'abandon de leurs droits, lorsque l'impiété ne les plaçait pas sur une pente encore plus rapide de dissolution en anéantissant en eux toute notion de devoir et tout sentiment de respect et d'attachement, la vraie doctrine sur Dieu et sur l'homme préparait le progrès de l'humanité en appuyant sur la divinité elle-même et les devoirs et les droits des peuples. Il s'élevait au milieu d'eux une vraie chaire de vérité qui, de la même voix et avec le même ton d'autorité, recommandait aux sujets une obéissance de cœur et de conviction et rappelait sans cesse à ceux qui les gouvernaient qu'ils étaient hommes, les simples dépositaires d'un pouvoir qui leur était communiqué pour le bien de la communauté et dont ils rendraient, à ce titre, un compte sévère.

Toutes les parties de la théodicée chrétienne sont, par leur nature même, destinées à exercer une influence du même ordre, c'est-à-dire que de toutes ses manières de considérer Dieu et ses rapports avec l'humanité, il n'y en a pas une seule qui se tienne dans une spéculation stérile, et que toutes, au contraire, sont de nature à avoir la plus salutaire influence sur le bonheur et la prospérité des hommes

En plaçant les diverses autorités sous la dépendance de l'autorité suprême de Dieu, le christianisme a ouvert à l'humanité la voie véritable du progrès.

considérés soit comme peuples et sociétés formées, soit comme individus pris isolément.

C'est à ce point de vue que nous allons considérer d'abord celui des attributs divins que l'on désigne par le nom de toute-puissance divine, et c'est encore en prenant des exemples dans l'histoire des hommes, que nous allons mettre en scène la fécondité morale et religieuse de la croyance en cet attribut divin. Les considérations que nous avons à faire sur la toute-puissance divine viendront souvent se confondre avec celles que nous ferons sur son indépendance des lois de l'univers. C'est parce qu'il est indépendant des lois de l'univers, que Dieu est tout-puissant, n'étant arrêté dans ses volontés par aucune d'elles et pouvant les modifier à son gré et même en arrêter la marche.



LIVRE VII

DIEU INDÉPENDANT DE L'UNIVERS.

Seul, dans l'antiquité, le peuple juif croit à la puissance souveraine de Dieu qui domine les lois de la nature et les événements de l'histoire. — C'est surtout cette foi théologique qui lui conserve sa nationalité. — La foi en la toute-puissance divine est une des causes des vertus surnaturelles du christianisme. — Ce qu'est l'éternité de Dieu. — L'éternité de Dieu est un des appuis de la vie humaine. — Supériorité du théisme chrétien par sa mesure exacte de ce qu'il attribue à Dieu et à l'homme. — Grandeur de l'humanité. — Nécessité, pour éviter le panthéisme, d'établir la différence que met entre Dieu et l'homme la manière différente dont ils possèdent leurs vertus relatives. — Dieu possède toutes choses comme premier principe. — C'est dans cette distinction de Dieu et du monde que se trouve la raison de tous les cultes. — La foi religieuse la suppose. — Les aspirations les plus profondes du cœur humain s'adressent à un Dieu supérieur à l'univers. — L'âme humaine ne peut trouver qu'au-dessus de l'univers le type de perfection qu'elle cherche à réaliser. — Ce qui adviendrait le jour où le panthéisme deviendrait la croyance efficace de l'univers. — Le panthéisme contraire à la raison, et condamné

par le seul fait de cette supériorité que l'âme sent qu'elle a sur son corps. — Immutabilité des lois de l'univers. — Le principe de progrès qui est dans l'humanité la rend supérieure au reste de l'univers. — La manière dont la vie se transmet dans l'univers prouve qu'il n'est pas Dieu. — Il en est de même de la manière dont la vie s'y individualise. — L'on ne saurait dire de Dieu ce que l'on doit dire de tous les êtres de cet univers, que c'est par ses limites qu'il s'individualise. — Preuves morales de l'existence de Dieu qui s'adressent au cœur. — Le désir d'un bonheur stable que fait éprouver au cœur humain l'incessante instabilité des choses humaines, est une preuve de l'existence de Dieu. — Nouvelles raisons qui expliquent comment il a pu se faire que parmi les écrivains orthodoxes, et surtout parmi les mystiques, plusieurs ont eu une teinte panthéistique. — Raison particulière pour laquelle l'univers rappelle la divinité avec plus de force que l'œuvre d'un homme ne le rappelle. — Différentes preuves de la présence de Dieu dans l'univers. — Quelques-unes de ces raisons sont les mêmes, et pour le monde matériel et pour la société humaine. — L'imperfection de l'univers prouve qu'il a été créé par un être absolument parfait. — Cette démonstration s'adresse autant au cœur qu'à l'esprit. — Démonstration plus consolante pour le cœur, tirée de ce que l'univers renferme d'utile et de salutaire pour l'homme.

Ce qui frappe le plus dans l'histoire des juifs, et même à première vue, c'est que les diverses nations voisines qui successivement le soumirent, ravagèrent son territoire, dissimulèrent ses tribus sur toute l'étendue de leurs vastes possessions, ne purent jamais détruire ni ses mœurs, ni ses lois, ni ses croyances, ni même ses habitudes de vie. Or, lorsqu'on regarde de près à son histoire, lorsqu'on

Seul, dans l'antiquité, le peuple juif croit à la puissance souveraine de Dieu qui domine les lois de la nature et les événements de l'histoire.

cherche à saisir la cause de cette exception merveilleuse, on voit qu'au fond il ne diffère essentiellement des autres que par un seul point, par ses croyances théologiques.

Croyant en un Dieu distinct de cet univers, dont il est le créateur libre et la Providence souveraine, il était naturel que le peuple juif, qui ne croyait pas à la fatalité des choses, ne vît dans les divers événements qui l'oppressaient et tendaient à le faire disparaître que des permissions de la volonté de Dieu dont il cherchait à deviner les raisons. Dans tous ses malheurs, les attribuant à ses péchés, il cherchait toujours soit à en arrêter le cours, soit à en prévenir le retour en apaisant cette volonté irritée. Par une erreur bien naturelle, il attendait d'elle l'octroi d'un empire terrestre qui, lui, n'aurait pas de fin, ainsi que tous ceux que son histoire avait vu passer. Ce n'est pas cela qu'elle lui octroya, mais ce fut quelque chose de bien supérieur, à savoir de servir à la fondation du christianisme en transmettant sans alliage avec des éléments païens, le sang de David et d'Abraham au divin auteur de la loi nouvelle, et en donnant à cette loi ses premiers apôtres et ses premières églises.

C'est surtout cette
foi théologique qui
lui conserve sa na-
tionalité.

Quant à sa partie incorrigible et inguérissable dans son obstination, elle reçut du moins de survivre à tous les peuples qui ayant possédé tour à tour la force, n'avaient cru qu'en elle ; adorateurs des lois aveugles de la nature, ceux-ci furent leurs victimes chacun à son tour ; tous succombèrent sous celle de ces lois dont l'empire paraît le plus irrésistible, la destruction de ce qui est pour faire venir à l'existence ce qui n'est pas. C'est en faveur du seul peuple qui avait cru en elle, qui n'avait jamais perdu cette foi, que la volonté toute-puissante de Dieu suspendit les effets de cette loi inévitable.

Nous ne craignons pas que l'on nous accuse de sortir, par une considération de cegenre, du domaine de la philosophie pour entrer dans celui des spéculations théologiques, car un tel phénomène, d'une telle évidence, d'un caractère si général, appartient à ce qu'il y a de plus exact et de plus incontestable parmi les faits que la raison humaine peut constater (1).

(1) Ceci ne déroge en rien aux magnifiques considérations par lesquelles saint Paul nous apprend que les juifs seront conservés jusqu'à la fin du monde pour rendre témoignage à l'Evangile, et afin de lui être rendus par leur conversion dans la dernière époque de l'histoire de l'humanité. L'Apôtre ne parle que du but et du résultat de cette conservation vraiment miraculeuse, et non de son principe, ou, si le lecteur préfère une expression directement philosophique, de sa cause efficiente.

Nous ne craignons pas non plus ce reproche en puisant, dans l'histoire la plus générale du christianisme, la matière d'une considération semblable que nous appliquerons encore à la toute-puissance de la volonté divine.

Je n'ai pas besoin d'insister sur le côté surhumain, inacceptable pour la faiblesse humaine si elle n'était soutenue par la grâce divine, de plusieurs prescriptions de la morale évangélique. Ce n'est pas ici, non plus, le lieu de refaire ce que j'ai fait ailleurs (2), et de montrer que la direction que la doctrine chrétienne imprime à l'âme humaine est tout à fait surnaturelle. D'ailleurs qui penserait à le nier, même parmi ceux qui ont la plus légère connaissance du christianisme ? Eh bien ! d'où lui a pu venir cette hardiesse de tendre plus haut et plus loin que la nature humaine, si ce n'est parce qu'il se sentait appuyé sur une puissance plus forte que l'humanité ? Comment, d'ailleurs, réalise-t-il de tels effets, car personne n'oserait dire qu'il n'élève un nombre infini d'âmes au-dessus de la vertu purement humaine jusqu'à une sainteté réellement di-

La foi en la toute-puissance divine est une des causes des vertus surnaturelles du christianisme.

(2) Voir notre ouvrage des *Origines du christianisme d'après la tradition catholique*, tout le livre 8^e.

vine, si ce n'est en s'appuyant par la foi, la prière, les sacrements, tout son culte sur la puissance divine que ne saurait arrêter une loi générale de la nature, la faiblesse du cœur humain, ces aspirations, ces tendances matérielles qui ont toujours régné en souveraines avant lui sur les mœurs de tous les peuples, et règnent encore avec un pouvoir aussi universel sur les mœurs de tous ceux qui ne sont pas chrétiens. Encore une fois, ces faits ont un tel caractère d'universalité qu'ils appartiennent à l'histoire la plus incontestable, d'où ne saurait les chasser la critique rationaliste sous le prétexte qu'elle ne peut les constater. Ils démontrent avec trop d'évidence la supériorité de la théodicée chrétienne par la meilleure des preuves, celle des effets qu'elle produit, pour que nous puissions les négliger ici.

La supériorité qui donne à la religion chrétienne le principe indéfectible de perfection spirituelle qu'elle possède seule, quoique étant, sous un autre de ses rapports, l'effet direct de la grâce divine, se rattache donc d'une manière bien évidente à sa théodicée, c'est-à-dire à sa manière de considérer Dieu. Nous venons de mettre en relief un des côtés

de cette question, passons à une autre, et voyons l'influence sur l'âme humaine d'un autre attribut de la Divinité, l'éternité.

C'est par cette expression que la théodicée chrétienne exprime ce fait théologique, à savoir que l'existence en Dieu n'est pas dominée, sous le rapport de sa durée, par la même loi que l'existence des créatures. La loi qui domine, sous ce rapport, l'existence des créatures, c'est le temps ; et la loi qui, toujours sous le même rapport, domine l'existence de Dieu, c'est l'éternité.

Ce qu'est l'éternité de Dieu.

Cette dernière expression est employée pour affirmer que l'existence en Dieu n'a jamais commencé, par cela même que Dieu n'a jamais rien reçu de l'extérieur, rien d'un autre être que lui, et qu'elle n'aura pas de fin, et cela parce que rien en Dieu n'est soumis à une loi étrangère qui aurait modifié son existence pour la soumettre aux convenances d'un plan, et la limiter ainsi. Cette expression de l'éternité divine affirme aussi cet autre fait incontestable, que le néant n'a jamais existé, le néant devant lequel recule l'intelligence qui ne peut le comprendre, et l'imagination elle-même qu'effraient un si redoutable abîme, un vide aussi affreux, une nuit aussi profonde. Si

Dieu n'avait pas toujours existé, si n'avait pas toujours existé cette cause première, ce créateur universel, quelle est l'existence qui aurait comblé cet abîme, vivifié ce vide, éclairé cette nuit ? Eh bien ! voici comment l'éternité divine entre dans la sphère d'activité de l'âme humaine, prend en partie la direction de son mouvement religieux, et place ainsi toute sa vie spirituelle sous son influence.

L'éternité de Dieu
est un des appuis
de la vie chrétienne

C'est comme existence éternelle que la divinité est la base du temps, son premier moteur tout à la fois et son terme d'arrivée. Le temps, en effet, ne peut se soutenir par sa propre vertu ; il est la mobilité même, et il lui faut deux points d'attache immobiles qui le soutiennent au-dessus de l'abîme qui l'appelle ; il est la fragilité même, car tout ce qu'il contient est sans interruption harcelé, diminué, transformé, avant d'être tout à fait anéanti par la mort ; il a soif de la stabilité qui lui manque, qui est placée au delà de lui, et à laquelle il tend ainsi que les fleuves tendent vers l'Océan où ils trouveront enfin le terme de leur course. C'est surtout en l'homme que, parmi toutes les existences soumises à la loi du temps, vit et s'agite sans cesse ce besoin de stabilité. Cette stabilité, il l'appelle de tous les besoins de son âme,

parce que seule elle peut être la base de biens sérieux, solides, par opposition à ces autres biens fragiles et mensongers qui se flétrissent et tombent en poussière aussitôt qu'il y touche, et qui lui promettent, mais en vain, le seul bien qu'il désire vraiment, le bonheur calme et sans déception. Le temps ne fait que passer et disparaître, faire naître et flétrir ; c'est contre lui que nous nous écrivons sans cesse, contre sa rapidité, contre ses injures ; il n'y a pas une seule des larmes de nos yeux, un seul regret de notre cœur, un seul deuil de notre vie qui ne soit à son compte. Il est très-exact de dire que ce n'est pas lui qui nous fait vivre, et très-exact aussi que c'est lui qui nous fait mourir. Si seul il était, si l'éternité divine ne nous dérobaient un moment à ses coups, nous ne ferions qu'apparaître et disparaître. C'est donc en toute justice que nous nous plaignons de lui, et c'est la meilleure entre toutes les choses consolantes, la plus efficace parmi celles qui vivifient l'âme en la faisant espérer, la plus salutaire parmi celles qui donnent un but à son activité, que cette éternité divine que la théodicée chrétienne nous montre au principe et au terme de notre existence. L'âme de l'homme est si riche, sa vie si multiple, son

cœur capable de toucher à tant de biens, de contem-
plir et de goûter tant de satisfactions, que la fragilité,
et la rapidité du temps doivent faire nécessairement
son plus grand désespoir, ainsi que la stabilité et
l'infini de l'éternité divine sont seuls capables de le
satisfaire. Lorsqu'il se plaint du temps, il a raison,
car le temps n'est pas fait pour lui ; lorsqu'il se
tourne du côté de l'éternité pour imprimer cette
direction à sa vie, il est dans sa nature même, car
il vient de l'éternité et doit retourner à elle. Le
temps a sa place marquée ici-bas, parmi les êtres
ou qui ne sentent pas l'existence, ou qui n'ont pas
conscience de leur fragilité, par cela même qu'il
leur manque le sentiment de la stabilité ; il trans-
forme sans cesse la face de cet univers par la rapi-
dité de son passage, et il est le père de la variété
infinie des formes. Il est souverainement utile à
l'homme, qu'il déchire par ses mouvements ra-
pides ; et c'est ainsi qu'il le rappelle à tous moments
au sentiment de l'éternité. Mais il n'en est ainsi
que dans la doctrine chrétienne ; car, pour ne citer
que la doctrine panthéistique que nous avons seule
à lui opposer ici, le temps devient par elle la loi
universelle, la loi fatale entraînant l'homme vers un

but qu'il ne connaît pas, par ces transformations sans trêve et sans arrêt, sans aucune perspective de paix et de repos, sans aucune espérance de retrouver stables et permanents les biens auxquels l'âme humaine a tant de besoin de s'attacher, sans aucune consolation pour des douleurs devenues irrémédiables, sans aucun point fixe auquel la vertu puisse rattacher ses efforts, fatalité universelle et irrésistible qui ne console pas, mais soumet et abat par la violence, qui ne laisse aucune place à l'action personnelle, mais entraîne toutes choses ; fatalité qui habite des ténèbres où ne brille aucune lumière, erreur lamentable de l'esprit qui ne sait pas voir au delà des phénomènes, et s'élever jusqu'à la vérité absolue.

Nous nous arrêtons là pour ce que nous avons à dire de l'influence des attributs de la nature divine, tels que les considère la doctrine chrétienne, sur la vie humaine. Ce que nous aurions à ajouter de la science, de la sainteté, de la sagesse divines, nous entraînerait trop loin et nous exposerait à des retours fastidieux pour le lecteur, d'autant plus que nous aurons à parler de ces attributs divins lorsque nous traiterons de la Providence. Mais nous dé-

Supériorité du théisme chrétien par sa mesure exacte de ce qu'il attribue à Dieu et à l'homme

vous nous arrêter un moment à la supériorité qui résulte pour la théodicée du christianisme sur celle du panthéisme, de la mesure exacte où elle se place en n'attribuant à Dieu que le principe, la cause souveraine des perfections qui brillent dans la nature et dans l'humanité, laissant à l'homme tout ce qui résulte de l'exercice de sa liberté.

A ne considérer même que ce qu'il y a d'inconscient en l'homme, comme l'ensemble de sa nature à la fois corps et esprit, la haute place qu'il occupe dans l'univers par les dons qui l'élèvent au-dessus des autres êtres, ses facultés sociales qui le rattachent à la grande famille humaine, cet instinct supérieur qui le guide, cette intelligence capable d'idées générales, alors même qu'il ne la développe pas d'une manière particulière par un travail spécial, cette sympathie irraisonnée pour la vertu et ce goût du beau dont il n'est jamais entièrement privé, tout cela le rend l'objet d'un légitime respect, et en fait le véritable représentant, l'image la plus vraie de Dieu sur la terre. D'où il résulte qu'il participe d'une manière subordonnée, il est vrai, mais réelle toutefois, aux droits qu'a Dieu à notre amour ; à ce point que l'apôtre saint Jean a pu dire que

celui qui n'aime pas l'homme qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas (1).

Que dire de ce que la vertu, le travail, c'est-à-
dire les efforts de son activité dans toutes ses direc- Grandeur de l'humani-
té.
tions lui ajoutent encore de plus personnel; car si
sa vertu doit s'appuyer sur la grâce surnaturelle,
son travail d'esprit sur la lumière divine, et même
son travail matériel sur le bras du tout-puissant; s'il
est incontestable que, même en ces choses qui ont un
côté plus personnel à l'homme, la plus grande gloire
en revient à celui en qui il vit, pense, aime, agit,
cependant l'on ne peut, sans tomber dans le plus
dangereux mysticisme, isoler l'homme de Dieu et
lui refuser une partie des sentiments qui nous lient
à cet Être suprême.

La vérité n'est pas à le faire Dieu lui-même; la Dieu possède toutes
choses comme pre-
mier principe.
vérité n'est donc pas dans le panthéisme qui déifie
l'humanité, mais elle n'est pas non plus ni dans
l'injustice du misanthrope qui ne voit que du mal
dans la société humaine, ni dans l'exaltation mys-
tique qui croit s'absorber complètement dans la
souveraine perfection. Quelle beauté majestueuse

(1) Jean, 1^{re} ép.

et solennelle a la marche de la grande humanité au travers de l'histoire ? Si elle y apparaît entourée de tant de maux et de tant de ruines, de combien de dons admirables s'y montre-t-elle revêtue, et qui dirait les vertus, les hauts faits, les œuvres brillantes ou bienfaisantes dont elle ajoute, par son propre labeur, l'éclat à celui des dons qu'elle a reçus ! Que de lumière au milieu de ces ténèbres ! Et c'est à un tel point que, même en ces monstres qui ont fixé à tout jamais la réprobation de la postérité, lorsque le lecteur attentif y regarde de près, il y a encore matière à excuser, à aimer, et parfois à admirer.

Nécessité, pour éviter le panthéisme, d'établir la différence que met entre Dieu et l'homme la manière différente dont ils possèdent leurs vertus relatives.

L'important, à cause surtout du débordement du panthéisme qui nous enveloppe de toutes parts, est moins peut-être de s'appesantir sur les attributs de Dieu, que de revenir même jusqu'à s'exposer à des redites sur la différence radicale qu'établit entre la nature de Dieu et celle de tout ce qui est créé, le seul fait de la manière dont l'un et l'autre possèdent leurs diverses perfections, Dieu d'une manière souveraine, indépendante, dans une mesure infinie, et tout ce qui est créé par participation seulement, avec une entière dépendance à des règles établies, et dans une mesure bornée.

C'est cette distinction qui établit un véritable abîme infranchissable pour la pensée entre l'absolu et le relatif, entre l'être parfait et les êtres imparfaits, entre l'être par soi et les êtres par participation. Là se trouve la vraie ligne de démarcation entre la vérité théologique et l'erreur panthéistique, et c'est pour n'avoir pas pu la saisir que tant de peuples, vivant plutôt par l'imagination que par la pensée pure, ont fait reposer leurs croyances religieuses sur le panthéisme ; c'est pour avoir manqué, eux aussi, de véritable force dans la pensée, que tant de philosophes n'ont pu s'élever jusqu'à elle, et que la poésie surtout, cet interprète de l'imagination, et si rarement de la raison, n'a presque jamais pu dépasser le sensualisme, c'est-à-dire se soustraire à la déification des beautés que présente cet univers et des jouissances dont il est la source. Seule la foi chrétienne prend son vol jusqu'au trône du haut duquel Dieu communique le mouvement à toute la création, tout en restant séparé d'elle ; je dis la seule foi chrétienne, car le déisme, qui seul parmi les doctrines philosophiques le salue sur ce trône solitaire et inaccessible, l'y déshonore par cette oisiveté indigne du principe incessant de vie,

par cette indifférence indigne de celui dont saint Jean a dit : « Dieu est charité (1). »

C'est là que, sans être emporté par le mouvement qui entraîne tous les êtres créés à la mort ou à la transformation, Dieu se tient immuable et éternel, et c'est du sein de son éternité stable qu'il communique ce mouvement incessant qui transforme toutes choses, mais sans rien anéantir.

C'est de ce centre immobile, mais agissant toutefois, que partent ces diverses impulsions qui s'étendent à tous les points de l'espace à la fois. Voici des mondes qui se précipitent emportés avec une rapidité que le calcul a peine à suivre, et maintenus dans leur ornière par une force toujours sûre d'elle-même ; c'est *Lui* qui tout à la fois communique cette impulsion et la maintient dans un ordre précis et invariable.

Ce sont des intelligences répandues partout qui reçoivent la lumière des mêmes principes, et c'est *Lui* qui est le foyer de cette lumière. Ce sont des volontés qui sont mises en mouvement, tout en restant spontanées et libres, et c'est *Lui* qui est le prin-

(1) Jean, 1^{re} ép.

cipe et la direction de toutes ces libertés qui, à cause de ce principe commun et de cette direction une, concourent à un ensemble et sont soumises à un ordre d'où elles ne peuvent pas dévier.

On nous pardonnera de revenir, pour les réunir ensemble et leur donner un nouveau relief, à des considérations ébauchées plusieurs fois et disséminées en plusieurs passages de ce qui précède. C'est que là, dans cette distinction de Dieu et de l'univers, dans le fait de sa souveraineté indépendante, en ce qu'il est principe d'action isolé du mouvement qu'il communique par sa stabilité et de la fragilité des temps qu'il crée par son immuable éternité, que l'on doit venir chercher la raison de toute croyance religieuse pure, efficace, digne en tous points d'une vraie foi.

Si Dieu n'était pas distinct de l'univers, comment l'adorer, à moins d'adorer un ensemble de choses dans lequel soi-même l'on occupe, au moins d'une manière visible et au dire des principaux parmi les panthéistes, la première place ? Comment se prosterner devant lui alors que, par tant de ses parties, il serait au-dessous de nous ? Comment l'aimer d'un amour parfait, d'un amour principe de perfection,

C'est dans cette distinction de Dieu et du monde que se trouve la raison de tous les cultes.

alors qu'il ferait partie d'un ordre de choses dans lequel le mal se trouve en si grande quantité ?

On n'a qu'à décomposer le culte en ses divers éléments, pour s'assurer qu'ils reposent tous sur la distinction de Dieu et de l'univers.

D'abord cela est évident, d'ensemble et à première vue, car quelle nécessité d'adorer, d'aimer, de remercier, de demander, si tout est fatal, si chaque cause produit son effet propre, et qu'il n'y ait pas une cause toute-puissante placée au-dessus de l'universalité des causes secondaires et dépendantes ?

Mais nous avons parlé des différents éléments du culte, et nous allons les passer rapidement en revue.

Les différents éléments du culte correspondent chacun à un besoin particulier de l'âme, et aucun de ces besoins ne serait satisfait si les facultés auxquelles ils correspondent ne s'adressaient à un Dieu distinct de l'univers.

La foi religieuse la suppose.

C'est parce qu'il sent le besoin d'être élevé par une lumière supérieure jusqu'à des vérités que sa raison ne peut atteindre, que l'homme est, qu'on me permette cette expression, une intelligence religieuse, c'est-à-dire une intelligence mettant encore

plus sa confiance en la prière qu'en l'étude. C'est, en outre, par suite du sentiment qu'il a de son infériorité qu'il cherche surtout à s'appuyer sur une vertu surnaturelle, afin que, par son secours, il puisse devenir digne de s'unir dans une autre vie au foyer lui-même de ces vérités.

Il est même exact d'ajouter que, même pour les premiers principes des sciences positives, ou du moins pour la solution de leurs problèmes les plus essentiels, l'homme est amené à s'adresser à la révélation du créateur lui-même de l'univers, et faire ainsi acte de foi religieuse ; car si la pénétration, par l'étude la plus approfondie, des phénomènes de la nature et de l'humanité, peut l'amener jusqu'à la découverte de quelques lois générales, la vérité sur leurs premières origines, sur le terme extrême vers lequel elles marchent, sur le pourquoi de leur existence, doit se trouver en dehors de l'une et de l'autre. N'est-il pas, en effet, incontestable que l'univers et même l'humanité, pris comme ensemble et dans leur histoire générale, sont conduits en aveugles par des lois générales qu'il ne connaissent pas ? Le monde matériel a-t-il le secret de son existence pour pouvoir le révéler ? Et l'hu-

manité elle-même, qui est comme son œil et son intelligence, n'est-elle pas plongée, si on la considère en dehors de la révélation, dans la plus profonde ignorance sur ces points d'attache qui la tiennent suspendue au-dessus de l'éternité ?

Les aspirations les plus profondes du cœur humain s'adressent à un Dieu supérieur à l'univers.

C'est pour un besoin semblable, c'est-à-dire pour aimer quelque chose de parfait, quelque chose qui soit digne de lui, qui lui permette de se satisfaire pleinement, que le cœur de l'homme est religieux, et qu'il doit s'élancer au delà de cet univers ; car parmi les êtres dont celui-ci est formé il ne trouverait que des composés d'ombres et de lumière, des mélanges de bien et de mal qui excitent presque autant de pitié que d'affection.

Le cœur humain, et c'est là sa pente irrésistible, n'aimera jamais un être que par le côté par lequel cet être lui est supérieur, ou qu'il s'imagine lui être supérieur ; et pour aimer d'un amour qui ne diminue pas, il lui faut autre chose que ce que le temps transforme à tout moment ; pour aimer d'un amour salutaire et qui l'ennoblisse, il lui faut un être que le mal ne ternisse pas, que la faiblesse et la défaillance ne déshonorent point.

Ce que nous avons dit du cœur et de l'intelligence

de l'homme, en tant qu'ils s'appliquent à la religion, nous devons le dire de cette partie de l'âme humaine qui cherche par sa foi religieuse un type de vertu qu'elle puisse imiter et reproduire dans sa propre vie.

L'âme humaine ne peut trouver qu'au-dessus de l'univers le type de perfection qu'elle cherche à réaliser.

Or, ce type qu'elle poursuit sans cesse sans pouvoir le reproduire exactement jamais, cette lumière intérieure qui lui fait voir des imperfections dans ses pensées, dans ses sentiments, dans ses actions surtout, et qui étend la même révélation sur tout ce qu'elle voit des actions, des sentiments, des pensées des autres, ne sont-ils pas supérieurs à l'univers entier puisqu'ils sont si fort au-dessus de l'âme humaine qui est elle-même la plus haute perfection de cet univers ?

D'où l'on voit que le panthéisme briserait d'un seul coup les différents autels sur lesquels fume l'encens du véritable culte, et y substituerait ceux d'une idolâtrie abaissant l'âme humaine au-dessous d'elle-même, le jour où il parviendrait à se substituer, comme croyance efficace et comme religion pratiquée, à la religion chrétienne.

Ce qui adviendrait le jour où le panthéisme deviendrait la croyance efficace de tout l'univers.

S'il est vrai que le panthéisme ne satisfait point les besoins religieux de l'âme humaine, il ne l'est pas moins qu'il est contraire à la raison. Et il faut

Le panthéisme contraire à la raison, et condamné par le seul fait de cette supériorité que l'âme sent qu'elle a sur son corps.

bien le démontrer, car l'on ne saurait se lasser de redire que toute erreur opposée à la notion traditionnelle de Dieu viendra toujours se résumer en celle-ci.

Nous avons déjà énoncé cette vérité, que tout mouvement suppose un moteur immobile, et que par conséquent, au point de départ des divers mouvements dont l'ensemble compose la vie de l'univers, doit se trouver un principe placé en dehors de cet ensemble de mouvements communiqués, et qui du fond de sa stabilité leur communique leur impulsion.

Cette vérité résulte d'une observation tant soit peu approfondie de tout ce que nous voyons autour de nous, c'est-à-dire qu'il résulte de cette observation attentive des phénomènes de la nature et de l'humanité qu'ils partent tous d'un principe placé au-dessus de leur mobilité.

Immutabilité des lois
de l'univers.

Un des caractères généraux qui frappent tout d'abord dans l'observation de ces phénomènes, c'est la nécessité, ou, si vous préférez une expression plus souvent employée à ce propos, mais qui répugne par son caractère païen, la *fatalité* des lois qui président à ces phénomènes.

Certes, il suffit du sens qui nous révèle ce qui se passe au dedans de nous, et que pour cela l'on a appelé le sens intime, pour nous apprendre que Dieu n'est pas confondu avec notre âme ; Dieu, cette loi morale que nous violons si souvent sans jamais l'altérer en elle-même ; Dieu, cette lumière de notre raison à laquelle nous ne pouvons nous élever que par de constants efforts contre ces nuages qui sont comme le fond de notre intelligence ; Dieu, enfin, cette force qu'invoque notre faiblesse en péril et dont nous nous détachons toutes les fois que nous faisons le mal. Mais enfin notre âme est libre, et si elle est souvent arrêtée dans son action extérieure par les obstacles matériels qui en empêchent le complet développement, elle ne l'est certainement pas dans son expansion intérieure, dans ses désirs, dans ses aspirations qui vont où ils veulent.

Tel n'est pas le monde matériel, qui ne connaît même pas les voies que lui a tracées une volonté étrangère.

Pour ne pas laisser égarer nos regards sur un trop vaste ensemble, arrêtons-les à cette portion de matière qui nous est unie.

Quelle distance de l'âme qui gouverne au corps

qui est gouverné, de l'âme qui pense, aime, voit les lois, les observe, s'élève aux causes, entend les harmonies, et le corps qui ne peut la suivre dans ces opérations supérieures et si souvent les empêche. Et est-il possible de ne pas conclure de là à l'abîme qui sépare la matière universelle dont notre corps est le chef-d'œuvre, et Dieu qui ne connaît d'autres lois que ses volontés affranchies de toutes entraves ?

Mais insistons sur cette observation, car elle est vraiment trop importante et trop décisive contre le panthéisme.

Voulez-vous des preuves de cette voie tracée à l'avance et qui ne change pas, dans laquelle est mené l'univers par une volonté étrangère ?

Est-ce que les formes changent ? Vous dites qu'il y a progrès incessant, qu'une race passe dans une autre par sa transformation d'abord lentement successive et qui finit par devenir complète, et qu'ainsi, de singe, l'homme s'est élevé à sa forme actuelle ? Mais, depuis que l'histoire et toutes les sciences naturelles existent, c'est-à-dire à partir du moment où vous avez droit d'affirmer quelque chose, est-ce que les races, les espèces ont changé ? Est-ce que le

cheval que décrit Aristote diffère en rien de celui que décrit Buffon ? Ce dernier a-t-il trouvé un seul changement essentiel dans les espèces ? (1) Ne les déclare-t-il pas au contraire immuables ? Pourquoi vous appuyer sur une affirmation qui n'a d'autre raison d'être que les besoins de votre cause ; et si l'on pouvait avoir quelque considération pour une hypothèse purement gratuite, comment s'y arrêter lorsqu'au vice de cette hardiesse téméraire elle joint d'être contraire à la science et à l'observation ?

Eh bien ! tandis que rien n'est changé dans cet aveugle univers, tandis qu'il ne peut rien sur l'inexorable nécessité qui le lie, l'âme humaine transforme tout autour d'elle. L'humanité sent en elle un principe de progrès qui va sans cesse en se développant. Que ce principe de progrès soit inhérent à sa nature propre, ou qu'il lui ait été surajouté par le christianisme, là n'est pas la question. L'humanité, quoiqu'il en soit, considérée en son âme, en les œuvres de son génie, est libre et progres-

Le principe de progrès qui est dans l'humanité la rend supérieure au reste de l'univers.

(1) Nous aurons plusieurs fois à revenir sur cette question capitale de l'immutabilité des espèces.

sive (1). Plus elle se rapproche de son modèle intérieur de perfection, et plus elle est libre, spontanée, choisissant dans cette lumière entre des types de plus en plus en plus variés de ses œuvres. Et vous voudriez qu'elle puisse vouloir, lorsqu'elle est vraiment éclairée, non-seulement adorer, mais même admettre comme son égal cet univers qui lui est si inférieur ! Elle qui fait de la liberté le premier des biens, après la vertu et la vérité, elle adorerait comme son Dieu cet univers enchaîné par des liens qu'il n'a jamais pu briser ! Non, elle est assez éclairée, lorsqu'elle ne s'est pas aveuglée par sa témérité à fixer le foyer même de la lumière, c'est-à-dire à regarder aux opérations de l'infini lui-même, pour découvrir qu'au delà de cet univers qui ne voit pas la route qu'il parcourt, il y a un être plus puissant que lui qui l'y mène ; qu'au delà du temps qui renouvelle ses formes sans jamais pouvoir changer les lois qui président à ce renouvellement, il y a un être supérieur qui, malgré sa mobilité, le ramène sans cesse dans les mêmes sentiers. C'est ainsi que c'est elle surtout qui réalise ce que l'éloquence antique

(1) Ceci ne va pas contre ce que nous avons dit de sa fin dernière et de son histoire générale qu'elle ne saurait changer.

disait du corps, qu'il foule la terre aux pieds et regarde les cieux. Comment peut-il se faire que la même antiquité adorât sous tant d'aspects différents cette terre qu'elle traitait, dans les paroles que je viens de citer, avec un si légitime dédain ?

C'est ainsi que la nécessité aveugle, qui est une des lois qui dominent cet univers, est une des preuves de sa dépendance à une volonté qui lui est supérieure autant par sa liberté et son intelligence que par sa puissance.

Il est facile de déduire une conséquence semblable de la manière dont la vie se donne à tous les êtres qui le composent, et cette considération offre peut-être quelque chose de plus lumineux encore que celle qui précède.

La manière dont la vie se transmet dans l'univers prouve qu'il n'est pas Dieu.

Qui ne voit, en effet, que dans cet univers c'est toujours d'un autre qu'un être reçoit la vie, loi générale qui ne saurait s'appliquer à l'infini et à l'absolu, l'infini ne recevant rien que de lui-même, l'absolu étant l'expression même de la plénitude de l'être.

Toutes ces manières de s'exprimer, auxquelles cependant il faut bien recourir pour se faire comprendre, ont au fond quelque chose de très-inexact ;

et lorsqu'il s'agit de la loi qui régit la vie en Dieu, ne vaudrait-il pas mieux se servir d'une manière de s'exprimer qui a cependant un aspect étrange, et dire que Dieu est à lui-même sa propre vie ? Il est bien évident que nos expressions, faites pour des objets contingents et limités, ont quelque chose d'insuffisant lorsqu'on les applique à la nature divine. On pourrait peut-être même faire jaillir de cette insuffisance une des meilleures preuves en faveur de la distinction de Dieu et de l'univers.

Il en est de même
de la manière dont
la vie s'y indivi-
dualise.

Et remarquez que ce n'est pas seulement par la manière dont la vie, parmi les êtres créés, passe de l'un à l'autre, que l'univers se sépare de Dieu, c'est encore par la manière dont cette vie, une fois transmise, s'individualise.

Nous avouons volontiers qu'une telle considération présente un caractère particulièrement métaphysique, et qu'elle s'appuie sur une terminologie dès longtemps tombée en désuétude. Cependant, ce n'est pas un simple jeu de l'esprit, une pure abstraction, une fantaisie métaphysique que cette distinction de l'essence et de la forme qu'Aristote transmet à saint Thomas, et dont celui-ci fait un constant usage non-seulement dans sa philosophie,

mais encore dans sa théologie que tout le monde sait être si exacte. Lorsqu'on cherche, en effet, de serrer le plus près possible la notion si importante en philosophie de la matière, on voit qu'un des aspects les plus saisissants, les plus souvent renouvelés par ces transformations incessantes dont elle suit sans s'arrêter la route, c'est celui d'une aptitude à des formes dont la variété est indéfinie pour nous.

Elle n'arrive à la vie, à l'individualisation, à nos regards du moins, elle ne fait son apparition parmi les êtres qui composent cet univers, elle n'entre en participation de la vie qui l'anime et ne concourt à ce travail incessant qu'au moment où elle se revêt d'une forme particulière. Sans cette forme, elle n'est qu'*un je ne sais quoi* que l'esprit ne saurait concevoir, et qui n'a certainement pas d'existence réelle puisqu'elle n'a pas d'existence individuelle.

Mais peut-il en être ainsi de Dieu, en qui tout est vie substantielle, essentielle, et qui, au lieu de cette aptitude à des formes sans cesse renouvelées, n'est susceptible de rien de nouveau, d'aucune transformation, du plus léger changement ? Ce que la forme fait dans l'univers, c'est l'essence elle-même qui le

fait en Dieu, c'est-à-dire, vous le voyez maintenant, et là est la raison d'une différence radicale, pour Dieu c'est son essence elle-même qui l'individualise, l'essence qui est l'opposé de la forme. En *lui*, la loi de vie ce n'est ni la formation ni la transformation, mais l'Être actuel et absolu sans aucun *devenir*, l'acte pur, l'existence immuable.

Peut-être qu'une nouvelle manière de présenter cette question, en se rapprochant davantage de nos habitudes d'esprit ordinaires, la rendra encore plus saisissante.

L'on ne saurait dire de Dieu ce que l'on doit dire de tous les êtres de cet univers, que c'est par ses limites qu'il s'individualise.

Dans cet univers je ne vois qu'un ensemble d'êtres séparés l'un de l'autre par des qualités et presque aussi souvent des défauts, des défaillances, car le mot défaut implique peut-être aux yeux de quelques-uns une idée de culpabilité, par une manière d'être particulière, qui leur sont personnels. Sans ces points lumineux de séparation et de distinction, ce n'est qu'une confusion dans laquelle mon regard ne distingue rien. Il en était ainsi avant que l'ordre, la loi, le but, eussent fait leur apparition dans l'univers ; et c'est cet état de choses pour lequel a été réservé le nom de cahos.

Mais peut-il en être ainsi en Dieu, en qui il n'y

a pas de limites ? Ne serait-il pas impie de dénoncer en lui des défauts ? Il est l'absolu, et peut-on le considérer comme ayant des qualités accidentelles ?

De ceci, comme de tout ce qui concerne la nature de Dieu et ses relations avec l'humanité, on peut trouver une preuve plus saisissante encore dans le cœur humain lui-même, dans ses sentiments les plus intimes et les plus profonds. L'illustre créateur du nihilisme en Allemagne, Kant, qui par sa critique de la raison pure jeta le trouble et sema le doute sur toutes les opérations de l'esprit, effrayé de cet abîme qu'il avait creusé et dans lequel s'était abîmé le nom même de Dieu, essaya de relever au moins cette première des vérités, et il le fit, ainsi que nous l'avons déjà vu (1), en remplaçant toutes les preuves rationnelles qu'il avait minées par sa critique, en les remplaçant par une preuve nouvelle et transcendante, extraite de la conscience elle-même. Les Pères de l'Eglise, et c'est surtout vrai des plus grands, de saint Augustin entre autres, plus logiques et plus vrais, tout en ne jetant aucun discrédit

Preuves morales de
l'existence de Dieu
qui s'adressent au
cœur.

(1) Voir le livre premier de ce volume.

sur les preuves métaphysiques et autres, préférèrent les preuves morales, les preuves de sentiment, toutes les fois surtout qu'ils eurent à s'adresser au peuple. Ne doit-on pas remarquer qu'en cela ils se montraient fidèles non-seulement à la nature elle-même de cette vérité dont les aspects religieux sont les plus saisissants, mais encore au courant particulier du christianisme qui s'occupe surtout des choses du cœur ? N'est-ce pas ainsi que la théodicée, au lieu de rester un travail abstrait et pénible de la raison, devient comme un enthousiasme de l'âme et se présente comme un élan du cœur ? Voyons donc comment le cœur lui-même proclame cette stabilité de Dieu, par opposition à ce mouvement sans repos de formes par lequel se traduit la vie intime qui anime l'univers.

Le désir d'un bonheur stable que fait éprouver au cœur humain l'incessante instabilité des choses humaines, est une preuve de l'existence de Dieu.

Ces formes sont aussi rapides, aussi entraînées que les mouvements vertigineux d'un tourbillon. Si, dans un tourbillon, il est vrai de dire qu'il n'y a pas un seul atome qui soit un moment en repos, il est très-exact, quoique peut-être moins apparent, qu'il n'est pas un seul être dont la forme soit un moment, un seul moment en repos, c'est-à-dire absolument la même. Il faut un certain temps pour

que dans le même être s'opère un changement sensible ; mais cette vicissitude incessante de changements dans tous les êtres créés, pour ne pas être toujours appréciable pour nos sens grossiers, n'en est pas moins réelle. Eh bien ! au delà de ces formes continuellement changeantes, le cœur pressent une réalité parfaite, et par conséquent ne se précipitant pas vers quelque chose de mieux, stable dans sa perfection et dans sa forme toujours actuelle. Avons-nous besoin, d'autre part, de chercher à prouver que, par la force d'un instinct qui lui est supérieur et le domine, le cœur humain est entraîné à placer son bonheur dans le repos ? N'était-ce pas cette aspiration qui, pour toutes les nations païennes, avait déterminé la forme de la vie future, et n'est-ce pas le repos qu'elles plaçaient dans les Champs-Elysées comme la suprême récompense non-seulement des simples mortels, mais encore des demi-dieux et des héros, enfants des dieux ? N'est-ce pas là le sens du choix qu'elle avait fait, pour y placer la cour de Jupiter, de ce sommet de l'Olympe qui apparaissait au milieu des sites variés de la Grèce comme le seul séjour où ne pouvaient monter ni les agitations du vent, ni les autres ébranlements de la tempête ?

Les lois humaines elles-mêmes ne cherchent-elles pas à prémunir, autant qu'elles le peuvent, le bonheur d'un chacun contre l'inconstance naturelle au cœur de l'homme en garantissant, par tous les moyens dont elles disposent, la fixité, et par conséquent le repos de ce qu'il y a de plus essentiel dans les diverses formes sociales ? Mais les lois ne créent qu'une fixité, une stabilité basée sur le devoir, derrière laquelle s'abritent le repos matériel et la dignité sociale de la vie, mais d'où le bonheur de sentiment peut être absent. Aussi, dans tous les temps, les lois ont-elles été sapées dans l'esprit de ceux qui les ont jugées au seul point de vue du sentiment, et qui ont fait abstraction de cet aspect moral et religieux sous lequel les considère la conscience, car il est bien certain qu'elles ne peuvent rien pour rendre stable ce à quoi le sentiment s'adresse, le charme extérieur de la beauté physique ou le charme intérieur de la beauté morale. Cet éclat qui vous a ravi et vous a entraîné aujourd'hui peut ne pas exister demain, et c'est bien le cri de l'humanité entière qui s'est échappé de l'âme de saint Augustin, lorsqu'il adressait à Dieu ces ardentes paroles : « Beauté toujours nouvelle, beauté

» toujours ancienne ; tard je vous ai connue, tard
» je vous ai aimée. » C'est l'instabilité des choses
humaines qui lui avait révélé la stabilité de la na-
ture divine ; et c'est dans son cœur comme dans un
miroir admirable qui refléterait l'humanité entière,
qu'on lit cette vérité, que la meilleure preuve du
Dieu indépendant de l'univers résulte du choc
douloureux que fait éprouver à l'âme humaine la
vanité de tout ce qui est créé.

S'il est vrai, et c'est ce que nous venons de démon-
trer, non par toutes les preuves qui se présentent
d'elles-mêmes dans cette matière capitale, mais par
celles qui ont un caractère plus saillant, et pour
ainsi dire plus tangible, que l'on ne doit pas con-
fondre Dieu avec l'univers, il est aussi vrai que ce
dernier rappelle son créateur par tout ce qui le
compose, et que, pour nous servir d'une compa-
raison fort noble des livres saints, on retrouve par-
tout sur la face des choses créées la trace des pieds
du tout-puissant. C'est là une explication nouvelle
de ce fait sur lequel nous avons déjà appelé l'atten-
tion du lecteur, à savoir comment tant d'écrivains
orthodoxes, et surtout parmi les mystiques, ont pu
être accusés de panthéisme ; car il nous est permis

Nouvelles raisons qui
expliquent com-
ment il a pu se
faire que parmi les
écrivains orthodo-
xes, et surtout
parmi les mysti-
ques, plusieurs ont
eu une teinte pan-
théistique.

de dire, après tous nos efforts pour séparer la saine doctrine de l'erreur panthéistique, que si la limite, le changement, la transformation, paraissent de toutes parts dans la création pour y déterminer son vrai caractère et la séparer de l'infini, celui-ci y apparaît d'une manière plus frappante encore, comme dans une manifestation éclatante et irrésistible.

Ne faut-il pas, en effet, que tout dans cet univers porte la trace de l'intelligence qui en a conçu l'idée et tracé le plan, de la puissance qui a réalisé cette idée et exécuté ce plan, de la sagesse qui doit y maintenir l'ordre, c'est-à-dire y poursuivre la réalisation de cette idée première, l'exécution de ce plan qui lui sert de type ?

Lorsque l'homme produit une œuvre quelconque, il ne fait que réaliser à l'extérieur la vision intérieure de son esprit.

Raison particulière pour laquelle l'univers rappelle la divinité avec plus de force que l'œuvre d'un homme ne le rappelle.

Mais il est une différence tout à fait essentielle entre l'homme qui produit une œuvre, et Dieu, auteur de la création.

L'homme, par son œuvre, copie un type intérieur qui n'appartient pas essentiellement à son intelligence, type auquel il atteint ou par la méditation

et la réflexion, ou par l'intuition de son génie, type qui aujourd'hui rayonne en lui, l'éclaire et l'échauffe, et peut disparaître en ne lui laissant de son apparition passagère qu'un pâle souvenir.

Mais en Dieu le type modèle de la création ne lui est pas étranger et ne peut pas être séparé de son essence propre.

Comment donc pourrait-il se faire que l'univers ne rappelât pas celui qui l'a créé, lui qui n'est que la reproduction d'un type toujours permanent en Dieu, d'un type, et c'est là un des mystères de l'infini, qui n'a certainement rien de nécessaire, car Dieu aurait pu en choisir un autre, et qui par conséquent n'a pas les attributs de la nature divine elle-même, mais qui cependant doit en porter profondément la marque, puisqu'il vient d'elle et continue à exister en elle ?

Vous voyez, dans l'univers, toutes choses animées d'un mouvement qui ne cesse jamais, qui s'étend aux êtres de différente nature par des manifestations diverses, entraînant la matière par le seul principe de la force, et les intelligences par la lumière, les volontés par l'amour. Au point de départ de cette chaîne de mouvements incalculables comme au

Différentes preuves
de la présence de
Dieu dans l'univers.

point où elle se termine, comment ne pas saluer la cause toute-puissante, l'intelligence toujours lumineuse, le foyer inextinguible de la charité éternelle ?

De toutes parts se déroule un vaste fleuve de vie ; mais la manière dont se répandent ses flots enseigne, sans qu'il y ait lieu à la moindre hésitation, que ce n'est pas sans être dirigé par une main souveraine que ce courant abreuve tous les êtres de la création.

Interrogez , en effet , chacun des êtres , et même ceux qui sont doués d'intelligence, de tous ceux , en un mot , qui se trouvent sur le passage de ce courant de vie et servent ainsi d'intermédiaires à un des flots de cette vie universelle, et ils vous répondront qu'ils la transmettent sans savoir comment , soumis qu'ils sont à une volonté étrangère , subissant des lois qui sont indépendantes d'eux, qu'ils ne connaissent même pas. N'est-ce pas là répondre qu'ils sont un des mille canaux de la vie de l'univers et non la source d'un fleuve indépendant de vie ?

Quelques-unes de ces raisons sont les mêmes, et pour le monde matériel et pour la société humaine.

Et remarquez que la vie, dans l'univers, n'annonce pas Dieu seulement par ces lois que l'univers subit, qu'il ne saurait secouer, auxquelles il obéit sans même les connaître, mais même par la progression que suit la vie en se donnant.

C'est, en effet, par une progression descendante.

Ainsi, c'est d'un être plus fort qu'elle part pour se donner à un être plus faible, d'un être plus parfait pour se communiquer à un être moins parfait, nous enseignant par là à remonter jusqu'à l'Être en qui elle se trouve au plus haut degré, dans son absolue perfection, à cet Être en qui elle existe à un degré infini, tandis qu'elle est partout limitée ici-bas, de qui elle découle d'une manière indéfectible, tandis que dans cet univers il arrive souvent qu'elle ne se donne à un être qu'en abandonnant un autre.

Mais c'est surtout en se demandant quel est le but assigné à cet ensemble de mouvements divers, à ce vaste déploiement de vie, que l'on arrive comme à une plus haute et plus saisissante proclamation du nom de Dieu.

Où tendent tous ces êtres animés et tous ceux qui n'ont pas une spontanéité propre et personnelle ?
Où vont toutes ces vies ?

Toutes ces existences vont à un but dont la plupart n'ont pas la moindre conscience, et que toutes ne connaissent qu'imparfaitement, alors même que Dieu, par une révélation directe, a soulevé à leurs

L'imperfection de l'univers prouve qu'il a été créé par un être absolument parfait.

yeux un coin du voile qui cache ce mystère. Il faut bien, à cette vue, s'incliner devant une volonté placée en dehors de cet univers inconscient de lui-même, dirigé, mais ne se dirigeant pas lui-même.

Et cet ordre tracé par une main étrangère, cette marche régulière imprimée par un moteur invisible, ce but mystérieux montrent la présence de Dieu, son action souveraine, autant au milieu de la société humaine qu'au centre de la création matérielle ; car, si les lois naturelles qui mènent le monde matériel lorsqu'on les sépare de la volonté libre d'où elles partent, n'expliquent nullement l'ordre qui existe parmi les créatures inintelligentes, si la fin mystérieuse vers laquelle elles sont menées, sans aucune conscience de leur part, annonce l'existence de l'Être souverain qui s'est réservé le mot de l'énigme afin qu'on ne pût pas méconnaître sa main, on doit reconnaître avec une égale certitude que le jeu de la liberté humaine n'explique pas davantage le plan que réalise l'humanité. Pas plus que l'univers matériel, elle ne sait, si on en excepte le peu qui lui a été révélé, le point où elle doit aboutir, ni ne voit en pleine lumière les routes qui l'y conduisent. Est-il un seul peuple qui puisse faire son avenir et même

l'entrevoir avec clarté ? En est-il un seul qui ait la conscience évidente du rôle qu'il joue ici-bas ? Et ne peut-on pas, ne doit-on pas en dire autant de chaque vie d'homme prise séparément, car, malgré la liberté qui est son caractère distinctif, est-il un seul homme qui soit parfaitement assuré de la manière dont il conduira sa vie ? Peut-il savoir comment il la fera aboutir, et n'est-il pas amené par cette impuissance même à nommer et à invoquer Dieu ?

A toutes ces considérations, l'on doit ajouter celle-ci, que l'ordre qui existe dans toute l'œuvre de Dieu ne l'annonce peut-être pas avec plus d'éclat que le caractère d'imperfection que sa sagesse a laissé sur chacune d'elles.

Il n'est pas une seule créature que l'on ne puisse supposer plus parfaite, et que la pensée ne puisse pas, par conséquent, effacer pour en imaginer une autre à sa place. L'univers lui-même, dans son ensemble, notre pensée peut le supposer non-existant ou détruit, et remplacé par un autre.

C'est ainsi, et par la nécessité même de s'arrêter dans cette marche indéterminée, qu'on arrive en face d'un point fixe, immuable, en présence d'un

être tellement parfait qu'on ne puisse en supposer un autre, le chassant de la place qu'il occupe pour l'y remplacer.

Cette démonstration s'adresse autant au cœur qu'à l'esprit.

Cette démonstration de Dieu, par les imperfections dont cet univers est semé, s'adresse aux plus rigoureuses déductions de l'esprit, mais elle s'adresse aussi aux sentiments du cœur, et c'est sous ce rapport là qu'elle est surtout d'une théologie salutaire et féconde. Nous ne craignons pas de nous répéter dans un sujet où tout se tient si étroitement lié, mais où les redites ont au moins ce résultat de replacer l'esprit dans les régions les plus hautes de la pensée, en disant que c'est surtout à la vue de ce qu'il y a d'impuissant et d'insuffisant en toute créature que l'âme s'élance de cette terre vers le séjour de la souveraine perfection.

Démonstration plus consolante pour le cœur, tirée de ce que l'univers renferme d'utile et de salutaire pour l'homme.

Il y a peut-être dans cette impression quelque chose de triste et de douloureux ; et si cela était vrai pour le commun des âmes, il vaudrait mieux leur conseiller des considérations qui, partant des traces que l'on trouve partout ici-bas de la bonté divine, sont aussi salutaires et ne sont mêlées d'aucune amertume.

Il n'y a pas un seul être sur la terre dont les be-

soins légitimes ne soient surabondamment satisfaits, et qui, quelles que soient les circonstances au milieu desquelles son existence ait été placée, si toutefois son cœur n'a pas été altéré par le mal moral, ne la trouve bonne et y reste attaché, à ce point que presque toujours il considère sa perte comme le plus grand des maux. Eh bien ! cette affectueuse Providence est si peu le fait de l'univers lui-même, que celui-ci ne la réalise qu'en portant la pensée et le cœur vers un principe étranger. La terre par les plantes, par les fruits, pourvoit aux besoins de tous les animaux, mais sans aucune spontanéité de sa part, car c'est toujours d'une manière uniforme, pour bien marquer qu'elle ne fait en cela que ce qui lui a été commandé. Les animaux s'occupent avec une tendresse passionnée de leur progéniture, tant qu'elle n'est pas elle-même en état de se suffire ; mais en eux c'est instinct et non pas volonté libre ; ce dévouement fait partie de leur nature et a été placé dans leur organisation même par celui qui l'a créée. Dans l'homme et la femme, le dévouement à leurs enfants est chose trop universelle, trop irrésistible, trop indépendante du caractère, des vertus, des vices individuels, pour qu'on puisse prendre

autrement qu'à la lettre ce qu'on en fait généralement, c'est-à-dire qu'il a été placé au fond même de leurs entrailles.

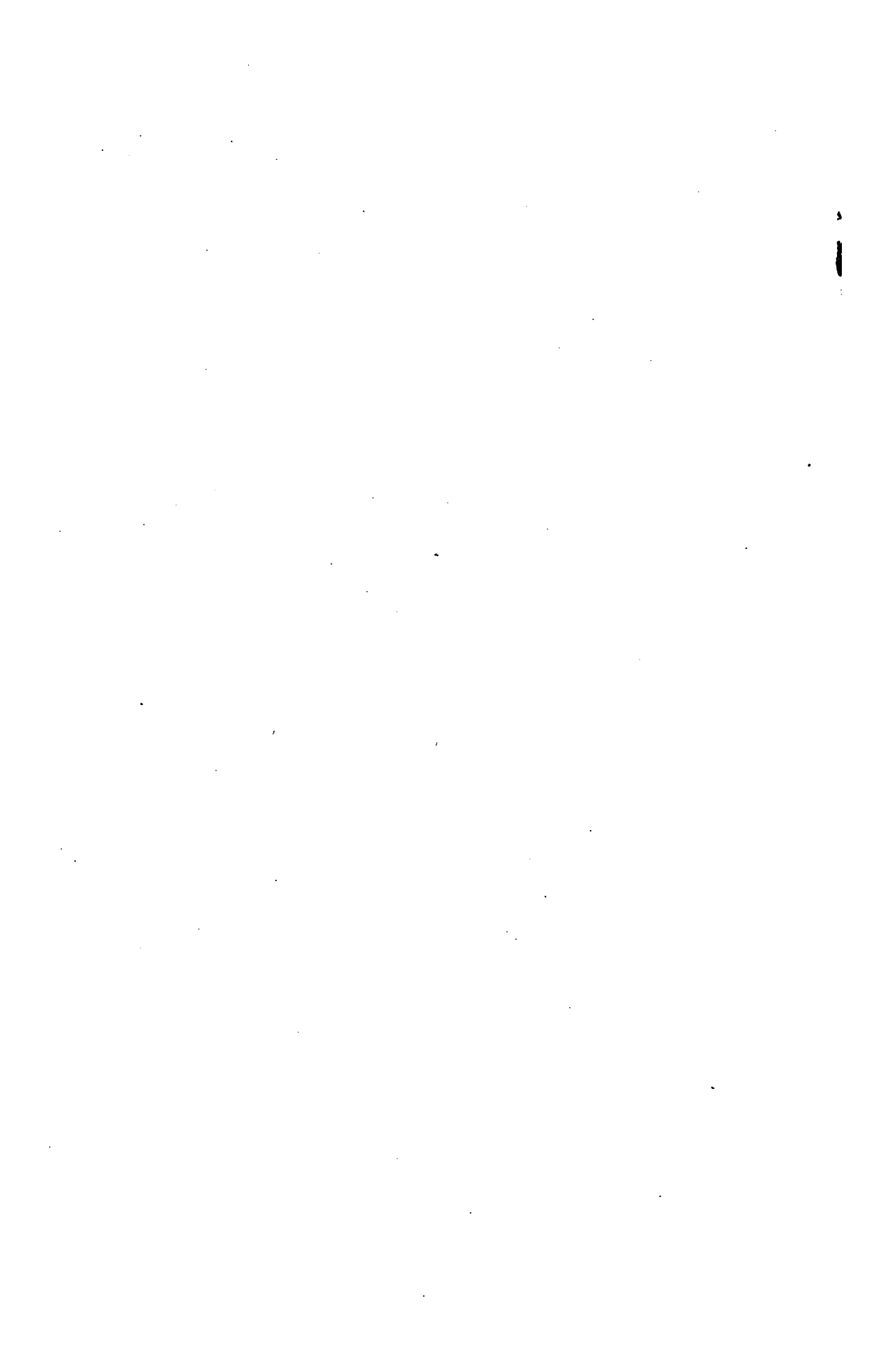
Il en est de même de la sagesse agissant dans l'humanité et dans l'ensemble de l'univers, et qui les place sous la protection des lois ; car ces lois, soit qu'on les considère dans la nature, soit qu'on les étudie dans la société des hommes, ont toutes quelque chose de si universel, de si immuable, que l'on ne saurait en voir le principe dans les volontés changeantes et fractionnées des hommes.

Le monde est certainement une œuvre arrêtée, organisée, mise en mouvement, tendant vers un but, mais ce n'est pas un être spontané, vivant d'une vie qu'il peut modifier, pouvant sortir d'une ornière tracée, ainsi que le font tous les individus qui ont en eux-mêmes le principe libre de leurs mouvements. Il y a certainement en lui une force immense, atteignant à des effets prodigieux, et qui paraît quelquefois comme menée ou plutôt précipitée par une colère personnelle, ainsi qu'il arrive dans le débordement des grandes eaux et dans les agitations de l'air par la tempête. Mais cependant il y a toujours un point invisible, une ligne imperceptible où viennent

se briser toutes ces grandes agitations, comme si elles n'étaient permises que comme une preuve plus éclatante de la puissance souveraine à laquelle elles sont obligées d'obéir.

Ces réflexions ont encore un caractère de plus grande évidence lorsqu'on les applique à l'humanité, qui, entourée et comme enveloppée de toutes parts d'une Providence qui soumet à ses besoins tous les biens de l'univers, la soutient et la dirige dans sa marche, lui fait traverser, sans s'y abîmer, les révolutions les plus violentes, ne lui accordant de puissance que ce qu'il lui en faut pour parcourir sa voie mystérieuse.





LIVRE VIII

DE LA CRÉATION DU MONDE.

Le fait de la création, dans son sens le plus pur et le plus absolu, ressort de la notion chrétienne de Dieu. — Ce fait résulte de ce que Dieu possède la plénitude de l'être, de ce qu'il est l'Être en soi et aussi de sa souveraine perfection. — La création est restée comme le caractère incommunicé de Dieu. — Quel est le sens exact et absolu du mot créé. — Dans quel sens le mot création est appliqué aux œuvres de l'homme. — C'est la liberté de Dieu et non une nécessité de sa nature qui est la cause productrice de la création. — Résultats qu'aurait pour la nature divine la fatalité de la création. — Comment, du fait de la nécessité de la création, résulterait son identité de nature avec le créateur. — Ce que l'idée orthodoxe de la création renferme de mystérieux ne prouve rien contre elle. — Pourquoi nous faisons précéder de quelques observations sur la géologie le récit révélé de la création. — Est-ce que l'on ne retrouve pas les premiers linéaments de la géologie dans quelques-unes des fables mythologiques ? — Cependant, comme science positive, elle est récente. — Exemple mémorable de la prudence qu'il faut garder pour ne pas se hâter de déclarer inconciliable avec le récit biblique un fait géologique nouvellement observé.

— La géologie est une science qui se corrige sans cesse. — Le mélange d'espèces différentes ajoute aux difficultés de la géologie. — Témérités des géologues modernes contrastant avec la sagesse des créateurs de cette science. — Quelques exemples de ces témérités. — Quelques-unes se réfutant elles-mêmes. — La langue provisoire de la géologie indique que cette science est encore en état de formation.

Le fait de la création, dans son sens le plus pur et le plus absolu, ressort de la notion chrétienne de Dieu.

Que Dieu soit le créateur du monde dans le sens le plus absolu du mot, c'est-à-dire qu'à côté de lui n'ait pas existé une matière primordiale, élémentaire, ainsi que l'admettait celui qui, parmi les philosophes de l'antiquité, s'est le plus rapproché du christianisme, cela ressort et est la conclusion la plus rigoureuse de la notion orthodoxe de la nature même de Dieu.

Ce fait résulte de ce que Dieu possède la plénitude de l'être, de ce qu'il est l'Être en soi et aussi de sa souveraine perfection.

Dieu, avons-nous dit, possède la plénitude de l'être : Comment cela serait-il vrai d'une vérité métaphysique, c'est-à-dire absolue, si en dehors de lui existait une portion quelconque de l'être, quand bien même ce ne serait que la matière élémentaire elle-même ?

Il est l'être en soi, la substance essentielle, et partant la cause première et universelle, le seul être qui existe par lui-même. N'est-ce pas dire qu'en dehors de lui ne peut exister qu'un être communi-

qué, dans la mesure et la proportion où il veut bien de communiquer ?

Il est aussi facile de constater comment la vérité de Dieu, créateur universel, découle de cette autre vérité, que nous avons reproduite si souvent, à savoir que Dieu possède l'absolue perfection.

L'on voit, en effet, quel vide laisserait dans l'être qui possède au plus haut degré toutes les perfections, et par conséquent la souveraine puissance, cette impossibilité de répandre la vie au dehors de lui-même, cette impuissance d'y faire participer d'autres êtres ; ainsi se trouverait limitée sa toute-puissance, amoindrie sa souveraine perfection.

Il n'y a que les êtres imparfaits auxquels on puisse ajouter, et plus un être est parfait, et moins il est susceptible de recevoir. Ce n'est donc pas l'être souverainement parfait qui manque de cette perfection éminente, celle de créer.

Elle est supérieure à toutes les autres, et l'on ne voit pas que la puissance divine qui a communiqué à l'humanité avec le don des miracles les autres pouvoirs surnaturels, lui ait jamais transmis celui-là.

C'est ainsi que la création reste comme le grand fait, le caractère direct de la puissance divine ; mais

La création est restée comme le caractère incommunicé de Dieu.

c'est ici le lieu de bien définir ce mot : créer, et de montrer en quel sens l'entend la théologie chrétienne.

Quel est le sens exact
et absolu du mot
créé.

Lorsqu'elle nous enseigne que Dieu a tout créé, tout tiré du néant, elle veut nous apprendre qu'en dehors de lui n'existe rien qui n'ait tiré de lui son existence, et cet autre fait que toutes les créatures ne possèdent l'être que dans la mesure où il la leur a communiquée. Et remarquez que cela s'étend à la matière première, aux éléments eux-mêmes, car, pas plus que la matière composée, la matière primordiale ou élémentaire n'a rien en elle-même de nécessaire et par conséquent de préexistant à sa création par Dieu.

Dans quel sens le
mot création est
appliqué aux œuvres
de l'homme.

Parfois l'on applique le nom de création aux œuvres de l'homme, et c'est lorsqu'elles ont quelque chose de parfaitement original et qui éloigne toute idée d'imitation. Mais rien n'appartient tout à fait en propre, c'est-à-dire d'une manière indépendante à l'artiste de génie, car s'il est d'abord incontestable qu'il réalise son idée intérieure avec le concours d'une matière que lui fournit la nature matérielle, il n'est pas moins certain, quoique peut-être moins évident à première vue, que cette idée elle-même

ne lui appartient pas d'une manière tout à fait indépendante ; car qui peut se donner du génie à soi-même ? Ce type intérieur lui est révélé par la lumière intérieure *qui éclaire tout homme venant en ce monde.*

Mais cette création du monde, ce don de la vie, cette participation à l'être communiqués à un nombre réellement indéfini de créatures, cette manifestation par l'univers extérieur de la vie intérieure de Dieu, quelle en est la cause, que trouve-t-on à son origine ? Est-ce la nécessité impérieuse et brutale, le mouvement irrésistible de cette vie, quelque chose comme le destin ? ou bien est-ce la liberté les yeux fixés sur un but que l'amour lui a fixé ? En d'autres termes, la création sort-elle du sein de Dieu comme un torrent qui fait irruption, que rien ne saurait arrêter, ou bien descend-elle de son cœur comme un cours libre et qui se possède lui-même, s'avancant d'une marche qui annonce sa source tout à fait indépendante ?

Mais il est tout à fait contraire à l'idée orthodoxe de la divinité, à tout ce que nous avons dit de sa nature, d'admettre en Dieu la nécessité, le mouvement irrésistible, l'œuvre imposée, car avec la nécessité

C'est la liberté de Dieu et non une nécessité de sa nature qui est la cause productrice de la création.

Résultats qu'aurait
pour la nature di-
vine la fatalité de
la création.

il serait inférieur à l'homme dont la liberté, sans aucun doute, trouve tant de limites en toutes les œuvres qu'il veut produire, mais dont la liberté a cependant un champ réel et souvent très-vaste ; à l'homme qui peut choisir entre les plans divers que lui fournit son génie et entre les manières diverses de réaliser celui auquel il s'est arrêté. D'ailleurs, enchaîné par le destin, Dieu non-seulement ne serait pas tout-puissant, mais même il ne posséderait aucune puissance. Toute la puissance résiderait entre les mains de ce maître inflexible ; pour lui, il ne serait qu'un esclave avili par cette impuissance même.

A ces idées qui se présentent d'elles-mêmes et qui partent du fond même des choses, que l'on me permette d'en ajouter quelques autres qui partent de ce même fond, avec toutefois un caractère d'évidence moins spontanée.

Remarquez ceci, que tout être qui agit par un autre principe d'action que sa liberté, c'est-à-dire par l'élan instinctif de sa nature, par le mouvement aveugle de son être, produit toujours un être qui lui est semblable ; et cela est bien évident, parce que, dans ce cas, c'est de son être permanent et non

d'un acte transitoire de sa volonté que part son œuvre. La boule que lance votre main et qui en rencontre une autre lui communique non un mouvement différent, qui peut varier, mais le même mouvement que vous lui avez imprimé ; ce mouvement était libre en vous, plus ou moins étendu selon votre force et votre volonté ; une fois communiqué à un agent aveugle, il ne peut plus varier. C'est par l'application de cette même vérité que la plante, l'animal, et même l'homme qui en ceci obéit aux mêmes lois que les autres êtres de la création, transmettent la vie telle qu'ils l'ont reçue, communiquent leur nature propre et produisent ainsi un être semblable à eux.

C'est pour cela que si Dieu, en créant le monde, avait agi par nécessité, et dans son œuvre avait obéi non à une détermination de sa liberté, mais à un mouvement irrésistible de sa nature, aurait fatalement créé un monde tout à fait semblable à lui, de même nature, et par conséquent infini.

Mais il l'a créé librement, et c'est pourquoi il a tenu son œuvre dans la mesure qu'il a voulu, lui a tracé des lois qui n'ont rien de nécessaire dans leur principe, et qui par conséquent auraient pu être

Comment, du fait de la nécessité de la création, résulterait son identité de nature avec le créateur.

différentes, et a marqué toute son œuvre d'un cachet tel que l'imagination la moins féconde peut s'élan-
cer au delà et se produire à elle-même d'autres
images, d'autres perspectives.

Ce que l'idée ortho-
doxe de la création
renferme de mys-
térieux ne prouve
rien contre elle.

S'il est difficile de comprendre comment il a pu
faire jaillir la création du sein d'un néant qui ne
contenait même pas la matière élémentaire ; s'il est
mystérieux, cet acte de l'Être infini qui donne l'être
en limitant dans la création ce qui n'a pas de limites
en lui-même ; si cette production du fini par l'infini
dépasse les limites de notre raison et la jette dans
une sorte de stupeur, qui pourrait prouver qu'elle
est réellement impossible, qu'elle renferme une
contradiction, et que par conséquent la foi qui la
révèle n'a pas le droit de l'imposer à la raison ? Et
quel esprit impartial ne conviendrait que les éton-
nements de la solution orthodoxe ne sont rien à
côté des véritables impossibilités que renferment les
solutions contraires données à la même question,
même par les esprits les plus considérables parmi
tous ceux qui ont illustré l'humanité (1).

(1) Nous ne pouvons que renvoyer ici à l'exposé des diverses
théodicées philosophiques que nous avons exposées principale-
ment dans le volume qui précède celui-ci.

Ces réflexions suffisent, ce nous semble, à bien préciser le sens du mot création et à bien marquer la distance qui sépare, sous ce rapport, la théodicée chrétienne des diverses théodicées de la pensée philosophique indépendante.

Ce que nous venons de dire à ce sujet ne serait vraiment pas complet si nous n'y ajoutions le récit de la création tel que la Genèse nous le présente.

Mais comme ce récit a, surtout depuis le commencement de ce siècle, donné lieu à de graves objections tirées de l'étude spéciale de ce qu'ont révélé à l'observation scientifique les diverses couches de l'enveloppe terrestre, étude qui s'est élevée jusqu'au rang d'une science spéciale que l'on a désignée sous le nom de géologie, il est de notre devoir, avant d'aborder le récit de la création par la Genèse, d'exposer ce qu'est cette science, de rechercher dans quelle mesure il faut en tenir compte jusqu'ici, et de montrer comment, en la réduisant à ce qu'elle a d'incontestable, elle ne détruit rien du récit révélé. Cette dernière partie de notre excursion dans le domaine de la géologie, en grande partie du moins, se mêlera d'elle-même à notre exposition de l'œuvre des premiers jours de la Genèse.

Pourquoi nous faisons précéder de quelques observations sur la géologie le récit révélé de la création.

Faisons remarquer tout d'abord que, quoique la géologie date de Cuvier, et par conséquent de notre siècle, comme ensemble de faits parfaitement établis, logiquement coordonnés entre eux, avec leur suite de conclusions évidentes et d'applications sérieuses, quelques essais et la plupart fort importants, l'avaient précédée. Ceci est trop en dehors de notre sujet pour que nous y remontions. Il ne lui est peut-être pas moins étranger d'en rechercher les premières origines dans les fables païennes. Cependant, comme tout ce qui touche à la mystérieuse antiquité a un charme indéfinissable pour l'esprit et est une tentation permanente pour la curiosité scientifique, arrêtons-nous un moment non pas à l'interroger directement et à tenter de soulever le voile qui la couvre, mais à contempler les nuages que colorent encore quelques rayons de l'astre disparu.

Nous n'avons pas besoin de rappeler que l'école d'Ionie avait son caractère particulier dans la recherche des lois de la nature. Or, voici comment Cicéron (1) résume la théodicée de celui qui fut la seconde illustration de cette école, Anaximandre :

(1) *De Natura deorum*, lib. I, cap. X.

« Anaximandre, dit-il, professe cette opinion de
» la naissance des dieux, prétendant qu'ils naissent
» et meurent, se succédant à de longs intervalles,
» et il ajoute que ces dieux ne sont que des mondés
» successifs et qu'ils sont innombrables. »

Le lecteur jugera maintenant par lui-même si dans cette antiquité qui ne traita jamais en impie ni Thalès, ni Anaximandre, ni aucun de ceux qui, sans les nier, expliquèrent la diversité des dieux par les évolutions successives de la matière, le chaos que l'on plaçait à l'origine des choses, le vieux Saturne et Jupiter, le roi moderne du monde, n'ont pas été, pour quelques esprits scientifiques portés à déchirer l'écorce extérieure des croyances, quelque chose de semblable à nos périodes géologiques rappelant nos grandes divisions primaire, secondaire, tertiaire ? Est-ce que Neptune armé de son trident pour contenir les mers ne rappelle pas le règne anarchique de l'Océan, alors qu'il n'avait pas été réduit à son lit régulier ? Et Apollon, le char de la lumière qu'il dirige n'est-il pas comme un souvenir de la création, en particulier, de la lumière ? Pourquoi avoir donné aux feux souterrains Pluton pour les régir, si leur souvenir n'avait pas rappelé à l'antiquité

Est-ce que l'on ne retrouve pas les premiers linéaments de la géologie dans quelques-unes des fables mythologiques ?

mythologique l'époque où leur explosion formidable ébranla et déchira le monde pour laisser passer les Alpes, les Andes, le Taurus? Est-ce que Hercule avec sa massue ne rappelle pas l'âge de pierre où avec de si faibles moyens l'homme était réduit à combattre les carnassiers?

Cependant, comme
science positive,
elle est récente.

Cependant, comme science positive, la géologie est récente. Quelle était la véritable étendue de celle que l'école d'Ionie, s'appuyant sur la science des mystères, enveloppait de voiles mythologiques tout à la fois et pour la dérober aux yeux du vulgaire et pour la rapprocher de la manière de concevoir et de s'exprimer de tous les peuples de l'antiquité? Nous n'en saurons jamais rien. Avant de créer cette science nouvelle, par une explosion du génie moderne qui en même temps créa la chimie et la physique, les travaux de nos savants s'étaient attachés soit à interpréter et à commenter ce que les anciens, et surtout Aristote, nous avaient laissé de recherches sur des objets plus accessibles à l'examen, soit à ajouter à ces découvertes. Il est bien vrai que Buffon s'était élancé, ainsi que l'avait fait avant lui Descartes, jusqu'aux premières origines de l'univers matériel, mais tous les deux sur les ailes fragiles de

l'hypothèse et de la théorie. Il n'y a rien là qui ressemble à la véritable méthode scientifique.

Il faut le constater tout d'abord, à son début, la géologie, au lieu d'essayer de se séparer de la tradition religieuse, malgré son ravissement pour ces découvertes récentes, fut modeste et sage. M. Quinet le constate par un aveu qui produira plus d'impression sous sa plume que sous la nôtre : « Ne vous »
» étonnez pas, dit-il (1), si à la première révélation »
» des grands ossements des mammifères épars dans »
» la période tertiaire, une stupeur semblable a en- »
» vahi l'intelligence. Ici, l'esprit humain était mis »
» véritablement au défi de dénouer l'énigme. Com- »
» ment les plus sages, les plus savants, ne se seraient- »
» ils pas contentés de répondre d'abord : ceci »
» dépasse les facultés humaines, ne tentons pas »
» l'impossible. Les grandes organisations dont »
» nous venons de découvrir les ruines ont été »
» dès l'origine ce qu'elles furent plus tard. Elles »
» sortent toutes achevées des mains du créateur. »
» En demander davantage, c'est outre-passer les »
» limites de notre entendement. Prenez garde au

(1) *La Création*, tome 1^{er}, page 150.

» vertige, arrêtez-vous. Ne cherchez pas à voir
» Dieu face à face. »

» Voilà, en d'autres termes, ce que répondait
» Cuvier qui avait ouvert cet abîme nouveau à l'in-
» telligence. Mais il était impossible que la curiosité
» humaine, ainsi attirée et repoussée en même
» temps, se renfermât toujours dans une si grande
» prudence.

» Un pan du rideau de la création est déchiré.
» Il ne manquera pas de téméraires qui plongeront
» dans ce gouffre, décidés à surprendre le secret
» de l'origine et de la succession des êtres orga-
» nisés. Où trouver le levier pour soulever ce
» monde inconnu ? *C'est la question de notre siècle.*
» Avant de faire un pas de plus, interrogeons la
» poésie là où la science s'arrête. »

Ainsi, vous le voyez, même aux yeux de M. Quinet, la géologie n'est pas une science encore formée : ce ne sont donc que des téméraires qui pourraient s'appuyer sur elle pour ébranler l'autorité du récit de la Bible. Je puis affirmer que, parmi les plus sérieux de ceux qui ont fait avancer cette science en se contentant de classer les faits observés et d'en faire des applications limitées sans aucune tentative de géné-

ralisation hasardée, on trouve les noms les plus autorisés, même aux yeux des savants libres de toute préoccupation biblique. Il en est ainsi pour l'Ecole italienne, si riche en célébrités, de Brochi, Moro, Vallesnieri, Generelli ; en Angleterre, de Buckland et de tous les géologues de quelque importance, et en France de Cuvier, Deluc, Dalomière.

Il est bien vrai qu'il en est plusieurs qui sont partis d'un fait particulier, d'un os, d'une pierre, pour bâtir une théorie. Mais il en est de ces systèmes comme de tous ceux qu'avaient fait naître les *Époques de la Nature* de Buffon. En 1806, l'Institut en compta plus de quatre-vingts, tous dirigés à renverser la Bible, et dont il ne reste pas un seul aujourd'hui.

L'on pourrait citer à l'infini des faits qui sont venus jeter le plus grand trouble parmi ces classifications qui passaient, à juste titre, pour les plus indiscutables de la géologie. Ces citations nous serviraient à prouver qu'il y a une véritable témérité à conclure contre le récit biblique. Lorsque l'observation d'un fait géologique nouveau ne paraît pas pouvoir être conciliée avec lui, du moins l'on devrait attendre. Il y a déjà près d'un demi-siècle, l'on

Exemple mémorable de la prudence qu'il faut garder pour ne pas se hâter de déclarer inconciliable avec le récit biblique un fait géologique nouvellement observé.

découvrait, dans un terrain houiller des Alpes de la Maurienne, des fossiles, des bêtémnites qui avaient été classés jusque-là comme appartenant à une autre époque géologique. La perturbation d'idées fut si profonde, parmi les savants, que Hégel écrivait qu'il le croyait, parce qu'il était impossible de rejeter l^e témoignage de ceux qui avaient observé ce fait, mais qu'il n'y aurait pas cru s'il l'avait vu lui-même. Les vrais géologues eurent foi et attendirent, mais il fallut trente-cinq ans pour découvrir que, dans ces Alpes de la Savoie, certaines convulsions du globe avaient confondues et mêlées les diverses couches géologiques, porté au sommet celles qui étaient en bas et réciproquement.

Cet exemple devrait servir à tout jamais aux croyants, cette fois moins fermes que les savants, qui doutent du récit de la Genèse, parce qu'un fait nouvellement observé n'a pas encore été rangé sous sa loi.

La géologie est une science qui se corrige sans cesse.

Il ne faut donc pas croire que la géologie soit une science qui soit faite et arrêtée ; c'est une science qui tâtonne et se corrige sans cesse ; c'est une science très-hardie dans ses conjectures, mais aussi par une réaction nécessaire, du moins en les hommes

sérieux qui l'ont fait le plus progresser, très-prompte à se corriger. M. Quinet a trop bien peint ces deux états de cette science naissante pour qu'on ne trouve pas le plus grand plaisir à le citer :

« Avec quel sang-froid il se livre à l'abîme, dit-il, en parlant du géologue de nos jours (1) ; suivez-le, il se joue avec l'inconnu. Il descend au fond des océans antérieurs peuplés de monstres, comme s'il était enveloppé de la cloche du plongeur, et il voit clair dans ce monde d'hypothèses mêlées de réel. Il palpe, il sonde le fond des mers qui n'existent plus que dans sa pensée. Il vit à son aise parmi les monstres et les colossales chi-mères comme dans un muséum, il y respire librement, et après qu'il a palpé l'insondable, il remonte à la surface du monde actuel ; il rentre froidement dans la nature vivante, et vous sentez qu'il n'a rien laissé de sa raison dans cette joûte avec l'impossible.

Il a tout expliqué par un état de choses antérieur à celui que nous connaissons, par des mers qui s'étendent ou se retirent, des êtres qui s'in-

(1) *La Création*, tom. 1^{er}, page 51.

» terposent, des isthmes qui se joignent. Vingt fois
» il a répété ce globe dans ses mains comme le
» sculpteur l'argile ; *s'est-il trompé, ce n'est que*
» *pour un temps*. Son génie n'en a point été entamé,
» car il sait où s'arrêter et se redresser à propos.
» La géologie lui a enseigné à vérifier ses univers
» antérieurs sur des documents de pierre. *Il n'est*
» *dûpe que pour un moment de ses créations anté-*
» *diluvienne*s. Il corrige ses mers triasique, liasi-
» que, crétacée. Il retouche incessamment les
» paysages de ses archipels primaires, siluriens. Il
» biffe sur la carte ses îles permienne, il leur trace
» d'autres contours. Et pourquoi ? *parce qu'un fait*
» *nouveau, imperceptible, un coquillage, un crustacé*
» *révélé d'hier, vient subitement changer la figure*
» *de cet univers perdu et retrouvé.*

» Voilà le naturaliste de nos jours, tel que je le
» vois dans les deux Geoffroy Saint-Hilaire, dans
» Hégel, Preter de la Rive, Alphonse de Candolle,
» Darwin, Orswald Hëer. *Il rature perpétuelle-*
» *ment sa chronique géologique. Il la rapproche*
» *incessamment du vrai* par une critique judi-
» cieuse... »

M. Quinet montre ailleurs une autre cause des

difficultés et des incertitudes de la géologie, en ces termes (1) :

« Il ignore la plupart des révolutions dont il
» aperçoit quelques témoins dans les êtres orga-
» nisés ; il voit des êtres que le *hasard* rapproche
» aujourd'hui, et il ne voit pas les intervalles des
» temps qui les ont séparés. Encore moins peut-il
» saisir les changements, les variations qui ont
» rempli les intervalles.

» Il rencontre, à la fois, dans le même pays, les
» représentants des époques les plus éloignées. Les
» générations qui ont vécu séparées par des dis-
» tances prodigieuses, incalculables, lui apparaîs-
» sent à quelques pas l'une de l'autre, dans les
» flancs de la même montagne. Au bas, les reptiles
» secondaires ; à mi-côte, les premiers mammi-
» fères ; plus haut, le colossal mammoth et les
» troupeaux de rennes. C'est comme si l'on décou-
» vrait presque dans la même poussière, et *pour la*
» *première fois*, les civilisations mêlées et confon-
» dues des Vedas, du Mahabaratha, des psaumes,
» de l'*Iliade*, de Virgile, de Dante, de Shakespeare,
» de Racine. »

Le mélange d'espèces différentes ajoute aux difficultés de la géologie.

(1) *La Création*, tom. 1^{er}, page 82⁹

Témérités des géologues modernes, contrastant avec la sagesse des créateurs de cette science.

Je veux laisser M. Quinet, qui certes ne saurait être suspect à la libre-pensée la plus indépendante, nous dire quelle est, au milieu de telles difficultés, la témérité de la géologie moderne, et combien cette témérité contraste avec la sagesse des grands esprits qui créèrent cette science.

« Voulez-vous, dit-il (1), saisir d'un trait la différence des naturalistes dans les siècles précédents et des naturalistes de notre temps ? Je pense qu'elle consiste en ceci. Les premiers se contentaient, avec Linné et Buffon, d'étudier les êtres organisés, tels qu'ils se présentaient à leurs yeux. Ils décrivaient bien plus qu'ils n'expliquaient. Quand ils avaient fait connaître une plante, un animal, tels qu'ils nous apparaissent dans l'état actuel du monde, leur tâche était remplie. De nos jours, au contraire, que de questions immenses, imprévues, soulève la moindre découverte ! Quel déchaînement de curiosités, de suppositions effrénées dans notre âge qui se croit si positif ? L'histoire naturelle, qui était autrefois une description, devient pour la première fois une histoire. »

(1) *La Création*, tom. 1^{er}, page 44.

Quoi ! parce que l'on a découvert ce que l'on croit être un papillon fossile dans une couche géologique, l'on conclura hardiment que la terre, à cette époque, était couverte d'herbes et de fleurs ? Mais, ceci est bien autre chose, c'est une fourmi qui a été retrouvée, une fourmi fossile si facile à deviner ! Et parce que de nos jours les fourmis se tiennent surtout dans les bois profonds et au pied des grands arbres, il y avait alors un continent formé, un continent, remarquez-le bien, car les hauts arbres et les épaisses forêts ne viennent pas sur les basses terres des îles. Si au plus profond des mers qui baignent nos côtes, incrustée dans un rocher, vous rencontrez ce que vous n'hésitez pas à reconnaître pour une feuille appartenant à la flore des îles de l'Océanie, sans la moindre hésitation aucune vous en conclurez qu'à cette époque une île s'élevait là, couronnée des mêmes arbres que ces îles lointaines. Une dent d'écureuil dans le jurassique inférieur, et aussitôt tous les instituts de l'Europe sauront que, même dans cette couche inférieure, l'on rencontre la trace de l'existence des mammifères. Il n'y a plus de bornes à ces témérités ; la carte de la terre entière est refaite à leur

Quelques exemples
de ces témérités.

gré. Plus d'explication simple et naturelle, plus de ces voyages aériens des graines qui, portées sur le courant des eaux ou déployant leurs ailes au souffle du vent, peuvent, et quelquefois même par un oiseau, être transportées d'un rivage d'une mer à un autre. Pour porter une graine de l'Ecosse aux Alpes, il faudra les glaces d'une mer dont le courant roule de l'Oural au Groënland. Si vous rencontrez la même plante en Irlande et en Espagne, c'est que ces deux régions appartenaient au même continent. S'il vous faut un continent intermédiaire entre l'Europe et l'Asie pour expliquer la présence de la même plante dans ces deux mondes, n'hésitez pas, car personne n'hésite en semblable matière.

Quelques-unes se réfutant elles-mêmes

Quelquefois, l'absurdité de l'hypothèse se démontre par elle-même. L'on a trouvé, sous des blocs de glace, des animaux couverts encore de leurs épaisses fourrures, les mêmes que l'on a donnés pour contemporains à l'homme parce que, parfois, on a trouvé leurs dépouilles rapprochées et dans la même caverne. Et aussitôt, l'on fait naître le plus nu, le moins armé contre le froid, parmi tous les animaux de la création, à l'époque glaciaire.

D'autres fois, des découvertes presque simulta-

nées démontrent avec évidence la témérité des premières hypothèses. Ainsi, aussitôt que sous les eaux retirées de quelques lacs, en Suisse, l'on eut découvert des vestiges sur lesquels l'on bâtit aussitôt, l'hypothèse, d'ailleurs aujourd'hui confirmée, des villages lacustres, au lieu de se demander si quelque circonstance semblable ou différente de celle qui présida à la fondation de Venise, dans les lagunes de l'Adriatique, n'avait pas forcé quelques-unes des peuplades de l'Helvétie à se prémunir par l'obstacle des eaux contre un ennemi que l'on ne peut nommer avec certitude, l'on bâtit le roman de populations vivant à l'âge de pierre et n'ayant par conséquent que des moyens de défense insuffisants contre les carnassiers, fort nombreux sans aucun doute dans les montagnes de la Suisse. Mais presque aussitôt des fouilles menées plus loin amènent la découverte d'armes de fer et de bronze, d'ustensiles de cuisine en cuivre, de bracelets, colliers et autres ornements en or, découvertes qui appartiennent à un âge postérieur.

Un seul fait prouverait à lui seul combien il est incontestable que la géologie n'est encore qu'une science à l'état élémentaire et sans forme définitive;

La langue provisoire de la géologie indique que cette science est encore en état de formation.

c'est qu'elle n'a pas de langue générale, et partant tout à fait arrêtée. Chaque savant nomme le fait qu'il découvre et qu'il élève aussitôt à l'état de phénomène général, d'un nom qui rappelle ordinairement le pays où la découverte a été faite. Mais quelle raison y a-t-il de désigner par le nom d'un pays particulier un fait qui, par sa nature même, doit être connu de tous les pays ? Pourquoi, par exemple, désigner par un nom qui ne rappelle qu'une montagne limitrophe de la France et de la Suisse, une couche de terre qui doit s'étendre à toute la croûte terrestre ?

Mais une témérité plus coupable que toutes celles-là, c'est qu'entre les mains de plusieurs de nos contemporains, les découvertes de la géologie leur ont été une sollicitation à ouvrir une nouvelle porte au panthéisme (1) ; et comme plus haut et en matière métaphysique l'imagination a fait tous les frais. Parce que les époques géologiques ouvraient des perspectives indéfinies, l'on y a vu l'infini lui-

(1) Je renvoie le lecteur à l'ouvrage de M. Quinet que j'ai si souvent cité, parce qu'il est le plus récent en cette matière, portant la date de 1870, et qu'il est d'ailleurs l'ouvrage d'un penseur qui passe pour un maître aux yeux de plusieurs. Voir surtout les pages 23, 34, 68, du tome 1^{er}.

même. Dieu n'a plus été que l'âme de ces transformations successives. On n'a plus voulu le séparer d'une création dont on avait perdu la date. Tout, dans la nature, n'a plus été que transformation, passage d'un état à un autre. Les espèces déterminées et créées dans leur perfection et à peu près dans leur forme contemporaine, telles que les enseigne la Bible et telles que Cuvier et tous les grands géologues les avaient reconnues, ont été jetées dans un travail de transformation incessante, sans point d'arrêt. Il est vrai que les intermédiaires n'ont pas été retrouvés, mais on les a supposés. Ainsi le même vertige qui troublait, en pure philosophie, les sphères de la métaphysique, et qui s'était introduit dans l'histoire sous la forme et le nom de progrès indéfini, a fait de nos jours irruption dans les sciences naturelles par la porte que la géologie, la dernière venue de ces sciences, lui a ouverte avec toute la témérité et l'inexpérience de ses débuts.





LIVRE IX

LA CRÉATION D'APRÈS LA GENÈSE.

Quelle que soit l'interprétation que l'on donne au premier verset de la Genèse, il en résulte qu'elle se sépare de toutes les philosophies païennes en faisant de Dieu non-seulement l'ordonnateur, mais encore le créateur de la matière. — Cette première période de l'existence de la matière à l'état cahotique ne fut donc pas mesurée par le temps actuel formé par la succession des jours et des nuits. — Il n'y avait ni végétaux ni animaux vivants dans le cahos. — Opinion contraire du cardinal Wisman et de Deluc. — Concordance de la Genèse et de la doctrine indoue, quant au premier élément dont est formé l'univers. — Concordance avec la doctrine qui fait du feu le premier principe actif agissant dans l'univers. — Ce que veulent dire ces mots : *Et l'esprit de Dieu était porté sur les eaux*. — Comment l'œuvre des six jours, quoique s'exerçant sur une matière préexistante, mérite le nom de création. — La puissance infinie se marque en les formes elles-mêmes par le caractère indestructible qu'elle leur communique. — Importance de cette question. — Cuvier et les autres maîtres s'accordent avec la Bible. — Embarras inextricables des promoteurs de la transformation progressive des formes. — De quelle nature sont les paroles

que prononce Dieu dans les diverses créations. — Pourquoi c'est la création de la lumière qui précède toutes les autres. — Les jours de la création sont des espaces de temps indéterminés. — Quelle fut l'œuvre du deuxième jour. — Quelle fut celle du troisième jour. — Erreur moderne qui place la création des animaux fossiles avant la formation des continents. — Œuvre du quatrième jour. — Pourquoi Moïse parle des astres uniquement dans leurs rapports avec l'homme. — Œuvre du cinquième jour. — La géologie panthéistique opposée à la constatation des faits similaires, et surtout d'organisation, qui rapprochent les oiseaux des poissons. — Création des mammifères, et pourquoi au même jour que l'homme.

Ce que nous avons dit dans le livre précédent a sans doute préparé le lecteur à admettre pourquoi nous ne nous tiendrons pas pour obligés à suivre la géologie dans ses témérités inconciliables avec le récit biblique, nous contentant de montrer comment celui-ci s'accorde avec ce qu'il y a de vraiment scientifique dans les découvertes géologiques : pour cela nous remonterons aux maîtres et créateurs de cette science.

« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. »

C'est ainsi que débute le récit de la Genèse.

La première chose vraiment utile à constater à propos de ce début, c'est que quelle que soit l'étendue que l'historien sacré donne à son récit, soit

qu'il s'occupe de l'ensemble des êtres créés, soit qu'il se réduise au récit de ce qui concerne l'humanité, il attribue à Dieu non-seulement l'ordonnance et la mise en œuvre de la matière, mais la création de la matière elle-même, ce en quoi le récit biblique se distingue « de tout ce tintamarre de cer-
» velles philosophiques », selon l'expression familière de Montaigne (1), que toutes s'accordent à professer le dogme de la matière éternelle.

Quelle que soit l'interprétation que l'on donne au premier verset de la Genèse, il en résulte qu'elle se sépare de toutes les philosophies païennes en faisant de Dieu non-seulement l'ordonnateur, mais encore le créateur de la matière.

Cette particularité si importante du récit biblique, pour ne pas être écrite en style philosophique et sous forme dogmatique, ressort avec une grande évidence de la manière dont ce récit lui-même est composé.

Ainsi, ce n'est qu'après que la lumière a jailli de cette matière primordiale que le temps fait son apparition parmi les créatures, du moins le temps tel qu'il est mesuré par la succession des ténèbres et de la lumière.

Quant à cette première période de la création qui précéda l'œuvre des six jours, et dont la durée n'est pas déterminée par la Genèse, il faut donc recon-

Cette première période de l'existence de la matière à l'état cabotique ne fut donc pas mesurée par le temps actuel formé par la succession des jours et des nuits.

(1) *Essais*, livre XI, chap. xxii°.

naître qu'elle fut mesurée par les mouvements successifs de cette matière générale dont la création précéda celle des corps particuliers.

C'est lorsque cette manière d'être, confuse et presque informe, vint se résoudre en une autre manière d'être plus parfaite et qui fut distinguée par le nombre, la lumière et l'harmonie, que naquit le temps tel qu'il est aujourd'hui, et que, selon l'expression de la Genèse, du soir et du matin furent formés les jours.

C'est cette matière primordiale désignée ici par les noms génériques du ciel et de la terre, parce que c'est d'elle que fut formé tout ce qui concourt à composer le ciel et la terre, qui est plus ordinairement nommée : le cahos, pour nous apprendre qu'elle contenait, mêlés sous une seule et même forme indistincte et que n'éclairait pas la lumière, et dans une universelle confusion, les éléments des êtres divers.

Considéré au point de vue spécial de la terre dont le récit de la Genèse s'occupe plus particulièrement, voici, d'après ses propres expressions, ce qu'était le cahos :

« La terre était stérile et vide (1), et les ténèbres
couvraient la face de l'abîme, et l'esprit de Dieu
reposait sur les eaux. »

Il est donc certain qu'à cette première époque, l'époque cahotique, la terre, ou plutôt la matière dont elle devait être formée, était stérile, ne produisait pas de végétaux et était vide, et pas habitée par aucun animal vivant.

Il n'y avait ni végétaux ni animaux vivants dans le cahos.

On peut croire qu'elle avait reçu les diverses semences de vie, qu'elles y étaient à l'état latent, et que c'est l'impulsion vitale et féconde que la parole du créateur communiqua et qu'elle seule pouvait

(1) Les deux épithètes dont se sert saint Jérôme, c'est : *inanis* et *vacua*. A les prendre dans leur sens direct, elles signifient absolument la même chose, car dans Lucrèce, entre autres, et qui est celui de tous les auteurs latins qui s'est occupé le plus et avec le plus d'exactitude de cosmogonie, le mot *inanis* veut dire toujours vide ; c'est son fameux vide dans lequel il fait se mouvoir les atomes. C'était aussi le terme usuel, car les latins ne disaient pas d'un vase vide : *vacuum*, mais *inane*. Il est probable que l'auteur de la vulgate a voulu, par deux épithètes présentant le même sens, appuyer avec force pour ne laisser aucun doute sur ce sens. Aussi si nous voulions en tirer une conclusion conforme à nos idées, nous ajouterions qu'il a voulu, par cette insistance, bien marquer que le cahos était vide, et que par conséquent aucun être déjà formé n'y existait. Nous avons cru que le mot *stérile* se rapprochait davantage du mot *inane*, que nous ne pouvons pas traduire par vide, pour ne pas répéter deux fois, et sans intervalle, la même épithète. Cette expression : *stérile*, n'étant qu'un synonyme de vide, sous un rapport du moins, se rapproche donc, par cela même, davantage du sens littéral que celle d'*in-forme* que l'on emploie ordinairement.

communiquer à ces germes inertes, leur existence élémentaire remontant à la création de la matière générale dont ils faisaient partie.

C'était donc comme une solitude sans aucune apparence de vie, et telle que notre imagination ne saurait se la représenter, car, quelle est la solitude où elle ne place quelque apparence, quelque vestige de vie ? C'eût été aussi comme une image universelle de mort, si le mouvement désordonné de tous les éléments en fusion n'y eût entretenu, par ce désordre lui-même, une certaine image de la vie.

Opinion contraire du
cardinal Wismann
et de Duluc.

Il est de notre devoir, cependant, de prémunir le lecteur que notre interprétation, qui place le vide absolu et la stérilité complète comme les caractères de la matière cahotique, interprétation qui est la nôtre, parce que toute autre nous paraît inconciliable avec le texte sacré, n'est cependant pas celle d'un homme fort autorisé en ces matières, le cardinal Wismann (1). C'est, en effet, à l'époque cahotique qu'il fait remonter les animaux fossiles, en cette manière : « Si l'Ecriture n'avait admis aucun » intervalle entre la création et l'organisation du

(1) 3^e Discours sur les Sciences naturelles.

» monde, mais qu'elle eût déclaré que c'étaient
» des actes simultanés ou immédiatement consé-
» cutifs, nous eussions été peut-être embarrassés de
» concilier de telles assertions avec les découvertes
» modernes. Mais au lieu de cela elle laisse un in-
» tervalle indéterminé entre les deux, et même
» elle nous apprend qu'il y eût un état de confusion
» et de lutte, de dévastation et de ténèbres ; elle
» nous montre la mer dépourvue d'un bassin con-
» venable et couvrant ainsi tantôt une partie de la
» terre et tantôt une autre ; dès lors nous pouvons
» dire avec vérité que le géologue lit dans ce peu
» de lignes l'histoire de la terre telle que ses mo-
» numents l'ont établie ; une série de déchirements,
» d'élévations et de dislocations ; des irrutions
» soudaines d'un élément que rien n'enchaînait,
» ensevelissant des générations entières d'animaux
» amphibies ; un abaissement subit des eaux, calme
» mais inattendu, embaumant dans leurs divers lits
» des myriades d'animaux aquatiques ; des alter-
» natives de terres et de mers, et des lacs d'eau
» douce ; une athmosphère obscurcie par d'épaisses
» vapeurs carboniques, qui, absorbées graduelle-
» ment par les eaux, s'éclaircirent et produisirent les

» massessi étendues de formations calcaires, jusqu'à
» ce qu'enfin arrive la dernière évolution prépara-
» toire nécessaire pour notre création. *Quand la*
» *terre fut suffisamment brisée pour cette magni-*
» *fique diversité que Dieu voulait lui donner, et*
» *pour produire ces points d'arrêts, ces barrières*
» *que les desseins providentiels avaient désignés,*
» *l'œuvre de ruine fut suspendue, du moins jus-*
» *qu'au jour d'un plus grand désastre ; et la terre*
» *demeura dans cet état d'inertie léthargique dont*
» *elle fut délivrée par la reproduction de la lumière*
» *et l'œuvre subséquente des six jours de la créa-*
» *tion. »*

C'est cette explication que nous paraît avoir inaugurée Deluc par les mots suivants (1) :

« Nous voyons révolutions sur révolutions arri-
» vées sur notre globe ; mais toutes ont eu lieu
» lorsque ce qui forme aujourd'hui nos continents
» était le fond de la mer. »

En effet, depuis l'œuvre des six jours, l'on ne voit pas de révolution géologique assez considérable pour qu'elle ait déplacé tout à fait le lit de l'Océan.

(1) *Lettres sur le Christ*. Lettre 6^e, note aux §§ 78 et 79.

Pour nous, l'époque cahotique fut une époque de stérilité, de vides absolus, sans aucun ordre, aucune vie, aucune lumière.

C'est par cette mort, ce vide, par ces ténèbres et ce désordre que persista pendant une période indéterminée, sur la matière primordiale, comme le sceau du néant d'où elle avait été tirée par la même toute-puissance qui allait présider à l'œuvre des six jours.

Cependant comme les eaux surnageaient à la surface du cahos, et que fermentait le travail préparatoire à la vie régulière que la parole de Dieu devait produire au moment marqué par sa Providence, l'écrivain sacré, après avoir dit : « que les ténèbres » reposaient sur la face de l'abîme, » ajoute que « l'esprit de Dieu » était porté sur les eaux. »

Il faut, sans aucun doute, faire remarquer ici la concordance entre cette manière de s'exprimer de la Genèse, qui présente les eaux de l'abîme comme l'aspect le plus universel de la matière primordiale, et les diverses cosmogonies de l'Inde, importées en Grèce dans l'Ecole ionique par Thalès, et qui présentent l'eau comme le principe générateur de tout l'univers.

Concordance de la Genèse et de la doctrine indoue, quant au premier élément dont est formé l'univers.

Mais il est d'un intérêt bien autrement saisissant de rappeler que Cuvier attribue (1) « à un liquide » général qui, auparavant, aurait tout tenu en dissolution », la formation de cette couche granitique qui étant la plus avancée, la plus intérieure de toutes celles qui forment la croûte de la terre, représente, par conséquent, la première phase de sa formation (2).

Sa concordance avec la doctrine qui fait du feu le premier principe actif agissant dans l'univers.

Mais dans une autre hypothèse qu'il place à côté et qu'il considère comme aussi probable, il attribue cette même formation de la couche granitique au refroidissement d'une masse en fusion. Dans cette dernière hypothèse ce fut sans doute le mouvement de rotation imprimé à notre globe enflammé qui fut la cause d'abord de la consolidation des parties gazeuses les plus rapprochées du centre, mouvement qui, par sa continuation, sépara tout-à-fait

(1) Cuvier, par cette première hypothèse, se rapproche des neptuniens qui attribuent à l'eau la première formation de la terre, tandis que par celle qui suit il s'accorde avec les vulcaniens qui l'attribuent au feu. D'ailleurs, aujourd'hui, les vulcaniens ne peuvent nier que l'eau n'entre pour une grande part dans la formation des roches primitives, et les neptuniens ne nient plus qu'il y ait eu une action du feu central amenant la liquéfaction de la surface de la terre ; les deux écoles paraissent contenir une part égale de vérité et faites pour se compléter l'une l'autre.

(2) Cuvier, *Discours sur les Révolutions du globe*.

de cette partie devenue solide la masse des eaux résultant de la vapeur condensée par l'action du feu primitif de notre planète et que d'autres causes devaient retenir sur la plus grande partie de cette même surface.

C'est ainsi que le récit biblique devient facile à conclure avec cette hypothèse qui divisa les esprits de l'Ecole physique d'Ionie, avant de diviser nos modernes géologues, hypothèse, redisons-le, qui place le feu comme premier élément de cet univers, car, encore une fois, le mouvement de ce globe enflammé dans l'étendue de l'éther devait produire à sa surface, et l'Ecriture ne parle ici que de la surface de la terre, une vaste accumulation d'eaux par la liquéfaction, résultat de son propre et graduel refroidissement.

N'est-il pas permis aussi de voir dans ces expressions que « l'esprit de Dieu reposait sur les eaux, » cette haute vérité que la sagesse et la puissance divines enveloppaient, comme pour y préparer les diverses créations successives, le chaos qui présentait l'image d'un universel Océan, et l'auteur sacré n'a-t-il pas voulu nous apprendre, en s'exprimant ainsi, que l'action divine n'était pas absente de la matière primordiale ?

Ce que veulent dire ces mots : *Et l'esprit de Dieu était porté sur les eaux.*

Après ces observations sur cette première phase de la création, phase générale pendant laquelle, après avoir été créés par Dieu, s'élaborent les divers éléments des créations qui vont suivre et faire sortir du sein de la matière primordiale les groupes d'êtres divers que séparent des différences qui nous paraissent radicales et qui ont toujours quelque chose de très-général, nous allons passer au détail de ces œuvres successives de la main de Dieu qui méritent sans doute moins le nom de créations que l'œuvre première, puisqu'elles s'exercent sur une matière déjà préexistante. Cependant, la langue usuelle de la théologie chrétienne leur a conservé cette désignation, et c'est ainsi qu'elle place une très-heureuse distance entre elle et la doctrine panthéistique du progrès indéfini, qui ne voit, même dans les changements les plus profonds opérés dans l'univers, qu'une suite d'évolutions se produisant l'une l'autre, par la force elle-même des choses. Voici d'ailleurs ce qui l'explique et le motive.

Comment l'œuvre des six jours, quoique s'exerçant sur une matière préexistante, mérite le nom de création.

Nous croyons, nous, que les formes générales sont invariables, malgré la variété vraiment infinie des formes individuelles, et que, pour ne citer que quelques exemples qui suffiront par leur évidence,

La puissance infinie se marque en les formes elles-mêmes par le caractère indestructible qu'elle leur communique.

la forme générale de l'humanité n'a pas changé, l'homme ayant été toujours homme, et jamais un singe, ni non plus la forme générale des autres animaux, ceux qui habitent les airs se trouvant séparés par des caractères indestructibles de ceux qui peuplent les eaux et de ceux qui animent la surface de la terre. C'est donc avec raison que l'écrivain sacré place une action particulière de la puissance divine à l'origine de ces divers groupes d'êtres, pour leur imprimer ces caractères indestructibles qui les ont séparés dès le commencement et continueront à les séparer jusqu'à la fin. C'est en leur imprimant ces caractères indestructibles que ces diverses opérations de la divinité ont mérité le nom de *créations*, car il fallait une puissance aussi réellement créatrice pour produire ces formes invariables que pour faire jaillir du sein du néant la matière primordiale elle-même.

Cette question de l'invariabilité des formes est si importante en elle-même, et surtout elle prend dans l'état général des esprits tournés au panthéisme et aux théories du progrès indéfini une importance relative si grande par elle-même, qu'il est de notre devoir de nous y arrêter un moment.

Importance de cette question.

Laissons d'abord la parole à M. Quinet, pour qu'il nous apprenne de sa propre bouche qu'en ceci les maîtres de la science sont d'accord avec la Bible.

Cuvier et les autres
maîtres s'accordent
avec la Bible.

« Je soumettais, dit-il (1), mon esprit aux maîtres, et les maîtres me désespéraient ; car j'avais
» lu par exemple, dans Cuvier, que les grands mam-
» mifères se montraient sans aucun précédent dans
» les couches du globe. *Il fallait donc en conclure*
» *avec lui que ces êtres avaient apparu spontanément*
» *par une opération miraculeuse.* »

Et plus loin (2) : « Telle a été, en effet, la première réponse des géologues. Ils ont cru que les
» organisations les plus diverses avaient surgi tout
» armées, tout entières, à certains moments du
» temps, *par la puissance d'une cause extra-naturelle*, et il est certain qu'ils ne pouvaient faire
» autrement. Les balbutiements, et ce que j'appellerai les patois du verbe de la nature, avaient
» disparu. Il ne restait que les fortes empreintes,
» les œuvres d'art accomplies de l'organisation végétale et animale. Les plus grands esprits, tels
» que Cuvier, ont dû croire, dès la première décou-

(1) *Création*, 1^{er} volume, page 70.

(2) *Création*, tome 1^{er}, page 88.

- » verte de ces grandes formes pétrifiées, qu'elles
- » ont surgi instantanément, *par miracle*, sans liens
- » d'aucune sorte avec ce qui les a précédés. »

Ces aveux sont d'autant plus précieux que M. Qui-
net croit aux successions graduées et progressives.
Sa méthode est trop instructive par sa témérité même
pour que nous ne la mentionnions pas. C'est de la
gradation qu'il croit trouver entre les diverses épo-
ques de l'art humain, qu'il veut conclure à une gra-
dation semblable dans les œuvres du créateur.
Certes, l'analogie n'est rien moins que concluante ;
et encore il est obligé de reconnaître que son point
de départ n'est pas indiscutable : « Déjà vous m'in-
» terrompez, s'écrie-t-il (1), prenez garde ! dites-
» vous. Le temple n'est pas né du temple, la basilique
» n'a pas engendré dans ses flancs la cathédrale.
» *Il y a eu un artisan, un esprit intérieur*, qui de
» siècle en siècle a changé son architecture, sa
» langue, ses formes. *Otez cet artisan*, que reste-
» t-il ? des pierres inanimées, des paroles mortes,
» incapables de se transformer et de remuer un
» atome. »

Embarras inextrica-
bles des promo-
teurs de la trans-
formation progres-
sive des formes.

(1) *Création*, tome 1^{er}, p. 74.

Mais là où ses aveux deviennent plus précieux encore, et ce qui fait surtout que nous l'avons cité de préférence, c'est lorsqu'il reconnaît que la théorie du progrès par la transformation des formes est un de ces mystères que la science admet pour n'avoir pas affaire à ceux de la révélation, et que c'est pour la tirer de ce mauvais pas qu'il a essayé de son assimilation (1) :

« *Quand la science aux abois déclare qu'elle ne peut aller plus loin, et que l'esprit se prend de vertige, n'est-ce donc rien que de trouver une induction, une analogie qui, tout en sachant qu'elle n'est que cela, fournit un fil pour se retrouver au-dessus de l'abîme ?* »

D'ailleurs cette question devrait être une question de bonne foi. Depuis les âges historiques, les espèces n'ont pas varié ; pourquoi supposer cette variation dans les temps pré-historiques ? Peut-être qu'une considération immédiate de cette œuvre de la toute-puissance divine, l'indestructibilité des espèces dans ceux qui sont considérés comme les plus faibles, les plus éphémères parmi les animaux,

(1) *La Création*, tome 1^{er}, p. 76.

vaudra mieux pour l'instruction du lecteur que cette aride polémique ; en tous cas, elle reposera son esprit en le portant sur une des merveilles les plus frappantes et aussi les plus touchantes de la création.

Aujourd'hui encore, au fond des mers, l'on retrouve les mêmes espèces microscopiques dont les enveloppes testacées se voient, souvent comme leur composition principale, dans les roches les plus dures, celles que l'on pourrait appeler sans aucune emphase les colonnes et les fondements de la terre.

Cet éphémère qui ne vit qu'un jour, qui individuellement a reçu si peu de vie que le même soleil qui l'a vu naître le voit mourir, son espèce est tellement supérieure à toutes les révolutions de la nature, que vous le retrouvez un des premiers parmi les êtres vivants, dans les couches les plus profondes de l'enveloppe terrestre.

Des montagnes se sont inclinées, d'autres ont disparu ; quelques espèces, parmi les plus grandes, se sont altérées ; d'autres, surtout parmi les plus redoutables à cette paix universelle que l'univers poursuit comme son plus grand bien, tendent, non pas à se transformer pour échapper à cette guerre,

car, nous l'avons déjà dit, elles ne le peuvent pas, mais à se réduire à quelques individus désarmés par leur isolement lui-même ; et cependant il ne paraît pas que le ver dans le sein humide de la terre, le grillon à ce foyer où vous ne l'avez pas appelé et où vous ne sauriez l'atteindre, la blatte auprès des fours d'où ne peut la chasser le meunier dont elle devore la farine, le charançon dans la sciure de bois que lui fournissent abondamment les chantiers de nos villes et les basses-cours ou remises de nos campagnes, aient visiblement rien changé aux habitudes que leur ont léguées leurs ancêtres des époques géologiques.

Tout l'univers se liguerait pour détruire l'espèce des moucheron, ou même pour attenter à sa liberté, la soumettre à la domesticité, qu'il n'y parviendrait pas.

Les plus grands parmi les reptiles ont disparu, et le plus informe, ou le plus petit des mollusques subsiste encore.

Cette aile si frêle du papillon a été formée d'un tissu vraiment indestructible, si on la considère dans l'espèce et dans sa reproduction.

Ce cri aimé du grillon de nos foyers a commencé

avec les premières voix de la création, et ne tombera qu'avec les dernières.

Ce sont les innombrables familles de coléoptères qui sont chargées de délivrer la terre de tous les détritux de végétaux et de tous les restes corrompus d'animaux morts qui l'infecteraient ; elles ont englouti et engloutiront des mondes ; pas une de leurs espèces n'a disparu. Dieu les a armées et cuirassées comme des guerriers, et pour leur travail incessant de destruction les a munis de dents, crochets, limes, vrilles, tarières, etc., dont la puissance relative est mille fois supérieure à celle des instruments les plus perfectionnés dont se servent nos plus habiles artisans.

Ce sont là les armes des insectes destructeurs et épurateurs ; pour l'abeille et le papillon, qui doivent la première transformer le suc des fleurs en une nourriture substantielle et douce qui sera un des premiers soutiens de l'humanité, et l'autre en couleurs tantôt éclatantes, tantôt tendres et charmantes, qu'il doit, fleur lui-même, voltigeant dans les airs, faire briller où ne peuvent atteindre les grappes odoriférantes des végétaux les plus élevés ou les plus touffus, ce sera des trompes, des suçoirs, des organes déliés et désarmés.

Mais c'est assez, et après avoir constaté que rien n'a été plus indestructible que ces légers habitants des airs, voici que nous appelle la création de la lumière elle-même. Or, c'est en ces termes que l'écrivain sacré raconte cette première des œuvres de la seconde période de la création.

« Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne, et il sépara la lumière des ténèbres. Et il appela la lumière : jour, et les ténèbres : nuit. Et du soir et du matin fut fait le premier jour. »

De quelle nature sont les paroles que prononce Dieu dans les diverses créations.

Il est inutile de faire remarquer au lecteur la concision vraiment sublime de ce récit de la création de la lumière, ni même de lui faire observer que, par cette manière de mettre Dieu en scène, l'historien sacré n'a pas voulu lui prêter cette parole extérieure par laquelle s'exprime au dehors la volonté humaine, mais bien cette parole intérieure de l'intelligence qui conçoit un plan et le réalise, cette intelligence vivante, active, et non point purement abstraite, ainsi qu'il arrive souvent pour l'homme dont la raison conçoit mais ne réalise point. En Dieu, l'intelligence n'est autre que la nature divine elle-même, et n'est pas par conséquent séparable de l'efficacité toute-puissante.

Et ce fut d'abord la lumière que la volonté toute-
puissante de Dieu dégagea du sein du chaos, parée
que sans elle il n'y a ni forme distincte, ni ordre
visible et beauté d'ensemble, ni chemin éclairé, ni
but même entrevu. Si celle-là n'avait précédé, à quoi
auraient servi les autres créations ? C'est la lumière
qui était destinée à tout contenir, à envelopper l'univers
entier pour y faire briller la loi, le plan divin, marquer à
chaque être sa place, éclairer ses relations avec tous les autres
et faire se détacher sur le fond d'ensemble sa forme individuelle.
C'est à cause du besoin qu'avaient de son concours toutes les autres
créatures, qu'elle sortit du sein du chaos comme leur aînée et les
précéda toutes dans l'ordre universel des choses. Et elle y apparut
comme la plus belle image du créateur, car Dieu est lumière aussi ;
il est la lumière intérieure de nos intelligences, rapprochement
qui n'a pas échappé à l'apôtre saint Paul : « Dieu qui a dit à la
lumière d'émerger d'au milieu des ténèbres, c'est lui-même qui a
irradié dans nos cœurs (1). »

Pourquoi c'est la création de la lumière qui précède toutes les autres.

Que le créateur l'ait répandue dans l'espace comme

(1) 2^e Corinth., 4, 6.

un fluide qui, pour se dégager dans la mesure où il agit maintenant, ait besoin de ces globes célestes que nous appelons lumineux et qui furent créés au quatrième jour, ou bien qu'il l'ait préparée comme la matière où il devait puiser pour former les astres, peu importe ? il ne sera jamais prouvé scientifiquement qu'elle n'est que l'effet de leur irradiation, et que par conséquent c'est par une véritable contradiction que l'historien sacré a placé sa création avant celle du quatrième jour.

Mais quel fut ce premier jour dont l'aurore ne fut pas marquée par le lever de cet astre que l'on a si bien désigné par le nom d'astre du jour, ni le soir par son coucher ? Ce premier jour résulta du dégagement de la lumière universelle du sein du cahos, et cette première nuit du retour sur la face de l'abîme des ténèbres primitives. La manière des'exprimer de l'écrivain sacré, qui parle de jour et de nuit avant la création du soleil, suffirait à elle seule, alors même que les besoins de la science n'en feraient pas une nécessité, à faire considérer les six jours de la création comme des espaces de temps d'une longueur indéterminée. Or, la manière de s'exprimer des cosmogonies de l'Inde s'accorde en

Les jours de la création sont des espaces de temps indéterminés.

ceci avec celle de la Genèse ; car, en parlant de cet œuf lumineux qu'elles placent au sein des eaux comme le germe de toute la création, elles disent qu'il y passa une année de Brahma, c'est-à-dire un espace de temps qui, par son étendue, échappe à toute comparaison (3,110,400,000 années ordinaires).

Voici le récit de l'œuvre du deuxième jour.

Quelle fut l'œuvre du deuxième jour.

- « Dieu dit aussi : Que le firmament soit au milieu
- » des eaux, et qu'il sépare les eaux d'avec les cieux.
- » Et Dieu fit le firmament, et il sépara les eaux qui
- » étaient sous le firmament de celles qui étaient
- » au-dessus du firmament. Et ainsi il fut fait. Et
- » Dieu appela ciel le firmament, et du soir et du
- » matin fut fait le second jour. »

C'est-à-dire que du sein de la matière, par l'effet d'une action vraiment créatrice puisqu'elle donna une forme générale et immuable à une certaine partie de cette matière primordiale, se dégagèrent ce que nous appelons atmosphère, lorsque nous ne portons notre pensée que sur l'enveloppe aérienne qui entoure notre globe, et éther, lorsque nous l'élevons vers de plus lointains espaces.

Le premier effet de la création de ce nouveau

fluide fut de recevoir les masses d'eaux que la chaleur qui accompagnait la lumière faisait s'élever sous la forme de vapeurs, et après de nuages. Ce sont ces eaux que l'auteur sacré présente comme placées au-dessus du firmament, c'est-à-dire au-dessus de cette partie de l'enveloppe aérienne qui recouvre immédiatement la terre. Quant aux eaux qui enveloppaient la terre elle-même, voici comment l'auteur sacré raconte leur retrait partiel, leur accumulation dans un espace déterminé qui donne à notre globe sa forme actuelle en divisant sa surface en mers et continents. Comme il s'agit encore ici d'une œuvre générale et définitive, l'auteur sacré la présente comme une création à part, celle du deuxième jour.

Quelle fut celle du
troisième jour.

« Dieu dit encore : Que les eaux qui sont sous
» les cieux se rassemblent dans un seul lieu, et
» qu'apparaisse l'élément non humide. Et Dieu ap-
» pela terre ce dernier élément, et mer l'amas des
» eaux. Et Dieu vit que cela était bien. Et il dit :
» Que la terre produise l'herbe verdoyante et qui
» renferme en elle sa semence, et les arbres pro-
» duisant du fruit chacun selon espèce, et portant
» aussi sa semence. Et il fut fait ainsi. Et la terre

- » produisit l'herbe verdoyante et portant sa semence
- » selon son espèce, et des arbres à fruits et contenant
- » leur semence chacun selon espèce. Et Dieu
- » vit que cela était bon. Et du soir et du matin fut
- » fait le troisième jour. »

Comment furent réduites à n'occuper qu'une seule partie de la surface de notre globe ces eaux qui en occupaient auparavant toute l'étendue ? Est-ce qu'elles existaient auparavant, à un état plus vaporeux, par conséquent plus élastique, et s'étendaient ainsi davantage ? Est-ce que le feu qui s'était retiré à l'intérieur de notre globe, et dont la première action fut d'endurcir la croûte, lorsque l'évaporation eut diminué les eaux couvrant notre planète, et par conséquent leurs effets d'humidité, eut pour cause subséquente d'y creuser ces crevasses profondes qui sont comme des abîmes sans fond dans lesquels reposent les divers océans ?

Ces deux hypothèses, d'ailleurs, s'accordent et se complètent. En même temps que le feu intérieur avait fait s'élever dans les airs des masses d'eaux, ce même feu intérieur, en soulevant les montagnes, creusait les vallées où la mer devait se retirer. C'est ce qu'a magnifiquement décrit M. Quinet : « Ce

» dernier acte est celui qui éclate le plus visible-
» ment aux yeux ; c'est aussi le plus sublime. Voici
» le moment où, au milieu de l'éternel repos, les
» Pyrénées commencent à s'agiter et à surgir de
» terre ; enfin les voilà debout ; puis le Jura aussi
» se dresse. Les Alpes, humbles collines, s'élèvent
» sur leurs onze piliers, et soit que ce mouvement
» d'ascension se prolonge avec lenteur, soit qu'elles
» s'agitent par intervalles et grandissent à vue d'œil,
» jusqu'à ce qu'elles aient porté, sans se reposer,
» leurs têtes par-dessus les nues, soit qu'elles se
» courbent de nouveau et s'agenouillent sur la mer
» helvétique, et s'affaissent sous le fardeau, pour
» se relever plus hautes et plus fières jusqu'au ciel,
» ce moment est celui où commence la création
» nouvelle.

» Car la terre s'est émue vers le Caucase et l'Ar-
» ménie ; là aussi la nature s'est fait partout des
» olympes, des monts Idas échelonnés les uns sur
» les autres, comme pour voir de plus loin les
» choses qui vont naître ; et aux deux extrémités du
» monde, voici l'Himalaya qui entasse ses étages
» sur les collines sub-himalayennes, en même temps
» que les Andes et les Cordillères, prises du même

» tressaillement , surgissent d'une Amérique à
» l'autre.

» La terre a reçu sa dernière forme, celle que
» nous lui voyons aujourd'hui ; les mers s'enfer-
» ment dans les barrières que nous leur connais-
» sons aujourd'hui, elles ne reviennent plus en ar-
» rière ; les barrières qui se sont élevées ne seront
» plus franchies par le reflux des océans (1). »

Quoi qu'il en soit, après avoir donné à une partie de notre globe ce vêtement transparent qui rappelle l'azur des cieux, le suprême ordonnateur de l'univers ne pouvait laisser à l'autre partie restée à découvert l'aspect de la stérilité. Une étroite ceinture de sables ou de rochers fut laissée sur le bord des eaux amères, comme pour rappeler à la terre ce qu'elle était sur toute son étendue le jour où elle émergea d'au milieu des abîmes. Dieu donna aux champs laissés à sec par le retrait des mers, et qui jusque là avaient été arides, la vertu non-seulement de produire des végétaux de toute espèce, mais encore celle de leur communiquer une sorte d'immortalité par la propriété de se reproduire eux-

(1) *La Création*, tome 1^{er}, page 207.

mêmes, soit par des graines qui peuvent en être séparées, soit par une partie que l'on détache d'un de leurs membres. Il montra à quelques-uns d'entre eux comme un essai de la loi qui devait présider plus tard à la reproduction de la plupart des espèces d'animaux, en créant pour eux la différence des sexes.

Ainsi fut tout à la fois ornée et fécondée la surface de la terre, et c'est à ce troisième jour de la création qu'elle fut préparée comme une habitation convenable pour tous les êtres sensibles et animés, puisqu'elle reçut, en ce jour-là, tout ce qui était nécessaire à leur nourriture et aux commodités de leur séjour. Comme le banquet auquel devait venir s'asseoir tout ce qui a vie sur la terre, fut royalement préparé ce jour-là ! Que de choses la terre devait donner de son propre mouvement, et combien lui en étaient réservées pour le jour où elle devait contracter une alliance avec le travail de l'homme ! Que de parfums elle répand dans les airs, que de besoins elle excite et satisfait. et de quelle variété de fleurs elle nuance et varie ce tapis de verdure, aussi reposant et aussi délicieux pour l'œil que l'azur des flots et celui des plaines de l'air !

Avec quelle générosité elle rend les semences qu'on lui confie, et comme elle embellit et développe tout ce qui tombe dans son sein ! Si ce qu'elle produit est parfois malsaisant, c'est à notre ignorance qu'il faut l'attribuer, car c'est elle seule qui consacre à un emploi pour lequel ils ne sont pas faits certains sucs, certains végétaux, certains métaux qui, employés avec leur destination véritable, seraient d'une bienfaisance si puissante.

Il est probable qu'à ce premier âge du monde tous les végétaux avaient acquis un degré de développement qu'il est facile de constater par ces troncs de fougère, surtout, dont on retrouve les empreintes sur les gisements de grès rouge et sur les amas de charbons de terre qui sont les restes de ces premiers végétaux conservés par leur pétrification au-dessous de couches conservatrices. Cette différence entre ces végétaux des premiers âges du monde et ceux d'aujourd'hui venait sans doute de ce que l'atmosphère, alors beaucoup plus chargée qu'aujourd'hui d'acide carbonique, tout en étant par cela même impropre à la respiration des animaux qui n'avaient pas encore paru, était, pour la même raison, beaucoup plus favorable au développement des végétaux.

D'ailleurs, comme ces gisements des premiers végétaux se trouvent dans le grès rouge qui sert de support au schiste cuivreux et au calcaire, dit coquillier, qui sont les couches les plus intérieures de la croûte terrestre, il est impossible de ne pas y voir un témoignage de la science en faveur du récit biblique qui place la création des végétaux comme celle qui a coïncidé avec la première formation de cette croûte terrestre.

Erreur moderne qui place la création des animaux fossiles avant la formation des continents

Nous n'admettons donc pas que ces végétaux fossiles aient été formés au sein des mers durant l'époque géologique pendant laquelle les eaux couvraient toute la surface de la terre ; à plus forte raison nous rejetons l'hypothèse que ces forêts primitives aient été habitées. Tout cela est directement contraire aux récits bibliques qui précèdent. Avec ces deux réserves, nous citons avec plaisir le passage suivant de M. Quinet, et parce qu'il ouvre une explication lumineuse sur la carbonisation de ces forêts primitives, et que nous admettons avec lui que ces végétaux primitifs ont des caractères, et surtout de grandeur, tout à fait différents de ceux de notre époque : « Jusqu'ici, dit-il, le travail de la nature a pu s'accomplir lentement au sein

» d'une mer tranquille ; mais voici une tempête qui
» s'élève des entrailles du globe. La forêt primitive, carbonifère, est troublée dans son repos
» séculaire par les irrutions de roches ignées. Le
» porphyre est vomé à la surface de la terre. C'est
» un âge nouveau, l'âge permien, qui vient clore
» violemment l'époque de repos relatif où les générations d'arbres centenaires se sont entassées les
» unes sur les autres, dans les dépôts successifs de
» tourbe, de houille et d'anthracite.

» Les prêles aquatiques ont perdu de leur taille,
» les calamites ont disparu, mais combien les insectes ont augmenté de nombre ! Déjà une partie
» sont les ancêtres de ceux d'aujourd'hui. La terre,
» muette auparavant, commence à résonner du
» bruissement de familles innombrables de scarabées (1). »

Voici le récit du quatrième jour.

« Dieu dit encore : Que des corps lumineux
» soient dans le firmament du ciel, et qu'ils séparent le jour de la nuit. Qu'ils soient comme des
» signes et des époques, et marquent les jours et les années. Qu'ils brillent dans le firmament du

(1) *La Création*, tome 1^{er}, page 137.

Œuvre du quatrième
jour.

» ciel et éclairèrent la terre. Et il fut fait ainsi. Et
» Dieu fit deux grands corps lumineux, le plus
» grand pour présider au jour, et le plus petit
» pour présider à la nuit ; et des étoiles qu'il plaça
» dans le firmament du ciel pour qu'elles éclairèrent
» la terre, président au jour et à la nuit et séparent
» la lumière des ténèbres. Et Dieu vit que cela
» était bien. Et du soir et du matin fut formé le
» quatrième jour. »

Si nous avons reproduit dans toute son étendue ce récit de la création du quatrième jour, c'est pour donner au lecteur la juste mesure d'une objection qui a d'autant plus d'importance qu'elle a son principe dans une émotion très-vive de l'imagination. On ne peut pas s'empêcher, en effet, d'être très-vivement étonné de ce que le récit biblique paraisse présenter cette nuance, que c'est pour la terre qu'ont été créés les astres dont la plupart surpassent si fort, par leur grandeur et par l'excellence de la matière dont ils sont composés, le globe que nous habitons.

D'abord il suffirait de faire remarquer que l'écrivain sacré s'occupant ici exclusivement de l'humanité dont il écrit l'histoire, a dû être amené, surtout par le mouvement si rapide et si abrégé de son récit,

à ne considérer la création des autres parties de l'univers que dans ses rapports avec la terre.

Mais il est une autre observation sur laquelle nous appelons avec instance l'attention du lecteur.

Lorsque Moïse écrivit son récit des origines du monde, il venait d'amener les juifs dans un pays qui était limitrophe de l'Arabie et de la Mésopotamie, régions habitées toutes les deux par des peuples dont le culte principal s'adressait aux astres. Son esprit prophétique lui faisait entrevoir les nombreuses migrations, parfois le transport en masse de son peuple au milieu d'autres nations qui, comme les Perses, entre autres, étaient soumises à la même superstition. La moindre notion de l'histoire des juifs suffit pour montrer à quel point, et surtout aux débuts de leur nationalité, ils étaient portés à imiter l'idolâtrie de ceux avec lesquels ils se trouvaient en contact. Dans une telle situation, il était de la plus haute importance, pour le législateur du monothéisme juif, de réduire à leurs justes proportions les rapports qui lient notre planète aux astres, et d'écrire que loin de dominer notre vie et de mériter d'être les dieux de notre culte, ils avaient été soumis à notre utilité et n'étaient que des serviteurs de nos

Pourquoi Moïse parle des astres uniquement dans leurs rapports avec l'homme.

besoins. Cette réflexion est d'autant plus importante, que même les esprits les plus éclairés de l'antiquité païenne qui, comme Platon, n'avaient pas subi toute l'influence de ce mouvement idolâtrique qui, parti des plaines lumineuses de la Chaldée, s'était répandu à peu près sur tout le monde ancien, avaient cependant fléchi sous le passage de cette superstition, et, soit par l'effet de ce contact, soit surtout par suite de leur ravissement à la vue de ces admirables corps de lumière, en étaient venus à leur attribuer une âme et, sans se prononcer trop clairement sur leur influence sur la destinée humaine, à les appeler des dieux, les proposant sous ce rapport de leur nature supérieure comme objets d'un culte de vénération. Comment, en effet, avec l'entraînement idolâtrique universel, ne pas regarder comme des dieux ces êtres si redoutables par leur volume, leur nombre, la place qu'ils occupent dans l'ordre de l'univers ?

Plustard le christianisme, continuateur de l'œuvre religieuse de Moïse, devait rencontrer, aux confins extrêmes de la civilisation ancienne, des peuples dont les hymnes sacrées chantaient les astres comme l'habitation des âmes des justes après cette vie,

comme des palais brillants destinés surtout à l'immortalité des héros ! Et lorsque de nouvelles conquêtes révélèrent au delà des mers des nations que l'on était impuissant à rattacher à la famille des peuples déjà connus, c'est le roi des astres qu'on y rencontrait invoqué comme le plus grand des dieux.

Peut-être doit-on faire remarquer, à ce propos, que, de nos jours, la poésie émancipée, qui au fond est toujours panthéiste, cherche presque toujours un de ses moyens à effet les plus puissants dans l'évocation des grandes images. Il y a quelque chose de plus salulaire dans la modestie de la poésie chrétienne. Elle salue dans les astres les conducteurs à la fois brillants et utiles des heures, des jours, des saisons, des années ; elle remercie Dieu d'éclairer par son soleil les travaux de l'homme, et d'éteindre ses feux pour laisser à son sommeil tout son calme réparateur. Si le jour lumineux éclairé par le soleil n'a pas suffi à son travail, le chrétien remercie la Providence de lui avoir préparé par l'astre des nuits un flambeau plus doux qui, sans troubler en rien le repos du reste de la nature, suffit cependant à éclairer ses derniers efforts attardés. Il

étudie la voûte des cieux, sa changeante image, les nuages qui la couvrent, pour prévenir les funestes effets de la tempête, pour s'efforcer de découvrir le retour du calme, pour juger de l'hiver, de l'été, du moment propice aux semailles, de celui qui convient aux moissons. C'est pour s'être tenu à un point de vue si modeste, qu'un poète païen, si chrétien par sa simplicité et son doux sentiment des choses, a composé un poème si utile, si touchant, si parfait. Que nous resterait-il de Virgile si l'ambition de son génie l'avait jeté dans le vague et le néant panthéistiques ! Tous les hommes ressemblent au marin qui lutte avec les obstacles et parfois avec les colères de la mer, car tous les hommes sont pris par la peine et le travail, de sorte qu'il n'y a heureusement que peu d'individualités qui aient les loisirs de la rêverie. C'est surtout comme guides de sa route et signes du temps que le marin regarde les étoiles. Le savant lui-même, le vrai savant, alors même que son génie guidé par de puissantes études l'aura jeté dans les plaines du ciel comme dans son propre domaine, c'est surtout par les côtés par lesquels ils touchent aux choses de la terre qu'il étudiera les astres. Mais, savant ou ignorant, si

celui qui élève ses regards vers les cieux est vraiment chrétien, ce n'est pas à l'incommensurable grandeur des astres, à leurs distances prodigieuses et même à l'ordre sublime qui les mène et les unit les uns aux autres, que son admiration restera attachée; mais elle ira au delà, et surtout par le fait de cette subordination dans laquelle le créateur universel a placé ses grands corps par rapport à lui, puisqu'il les a soumis à lui être utile, il reconnaîtra la main toute-puissante de la divinité.

Jusqu'ici la vie animale n'a pas fait son apparition dans l'univers. C'est par un cinquième acte de la puissance divine, par une création nouvelle, celle du cinquième jour, qu'elle apparaît sur la surface de la terre, et c'est dans cette partie de l'univers qui la première s'est dégagée du cahos, c'est-à-dire au sein des eaux. Puis, c'est dans les airs et par la création des oiseaux qu'elle éclate toujours à ce cinquième jour de la création et par l'effet de la même parole divine. Et la science confirme encore ici la Bible, car s'il est vrai que le créateur de la géologie, Cuvier, n'avait découvert que des débris de reptiles et de poissons dans les gisements de calcaire qui viennent immédiatement, en remontant du

Ceuvre du cinquième jour.

centre de la terre, après les grès dans lesquels nous avons constaté les empreintes des premiers végétaux, ceux qui ont continué ses travaux (1) ont trouvé des traces de plusieurs espèces d'oiseaux dans ces terrains secondaires inférieurs.

La géologie panthéistique, opposée à la constatation des faits similaires, et surtout d'organisation, qui rapprochent les oiseaux des poissons.

Il faut toutefois remarquer que la géologie panthéistique, celle qui s'appuie sur une évolution régulière et graduée des forces de la nature, et place ses considérations transcendantes, et qui lui semblent logiques parce qu'elles sont les déductions d'un principe qui lui paraît incontestable, n'admet l'apparition des reptiles qu'après celles des poissons et des coquillages, et celle des oiseaux que la dernière. Aux premiers la mer ; aux seconds les îles et les basses terres ; aux troisièmes et à leurs ailes rapides la vaste étendue des continents. Mais en fait de sciences positives, mieux vaut constater des faits que de créer un vaste système et de l'appliquer à tout (2).

Cette constatation de la présence d'oiseaux fossiles dans les mêmes gisements où l'on avait ren-

(1) Voyez entre autres le Mémoire lu à l'Académie des sciences par M. de Blainville, en décembre 1837.

(2) Voir surtout M. Quinet : *La Création*, tome 1^{er}, pages 152 190.

contré jusqu'ici des reptiles et des poissons, a donc, par cette concordance avec la Bible, une importance toute particulière qui ne doit pas passer inaperçue pour le lecteur.

A cette constatation si importante, ajoutons un rapprochement qui nous paraît frappant entre les traits généraux de l'organisation des habitants des eaux et celle des habitants des airs. Est-ce que les nageoires des poissons ne rappellent pas les ailes des oiseaux par leur forme, la matière légère dont elles sont composées, ainsi que par leur mouvement et leur destination ? N'y a-t-il pas entre les différentes familles des uns et des autres une ressemblance encore plus frappante par leur manière de se reproduire ? Pour les oiseaux comme pour la plupart des poissons, la reproduction a lieu par des œufs qui, parce qu'ils sont déposés à l'extérieur, ne deviennent pas embarrassants pour leurs allures presque toujours si légères et si rapides. Et cette agilité des mouvements n'est-elle pas comme le caractère distinctif des poissons et des oiseaux ? Ne voit-on pas comme des lignes incertaines de démarcation entre les uns et les autres, en ce que leurs espèces paraissent venir se confondre à leurs points

extrêmes ? Est-ce à l'air ou à l'eau que le cygne et toute la famille à laquelle il se rattache, appartenant le plus ?

C'est par les jeux, les combats, les lointaines pérégrinations d'êtres vivants qui ont entre eux tant de ressemblance que Dieu embellit deux éléments, l'air et l'eau, qui sont si semblables l'un à l'autre, et ce fut par le même acte créateur et au même jour de la création.

Création des mammifères, et pour-
quoi au même jour
que l'homme.

Après cette création du cinquième jour, Dieu passa à une plus parfaite, et il orna le spectacle de l'univers d'une manifestation de vie plus élevée, car presque tous les animaux terrestres l'emportent sur les oiseaux et les poissons par une organisation plus parfaite, par une sensibilité plus fine et plus développée, par des instincts plus rapprochés de l'intelligence humaine. Au même jour, le récit de la Genèse place la création de l'homme.

Par cette œuvre du sixième jour, le règne végétal, qui jusque-là n'avait été qu'un ornement pour la surface de la terre, se mêla au règne animal dont il devint la nourriture, et s'éleva même jusqu'à l'homme.

A ne considérer que les seuls animaux inférieurs

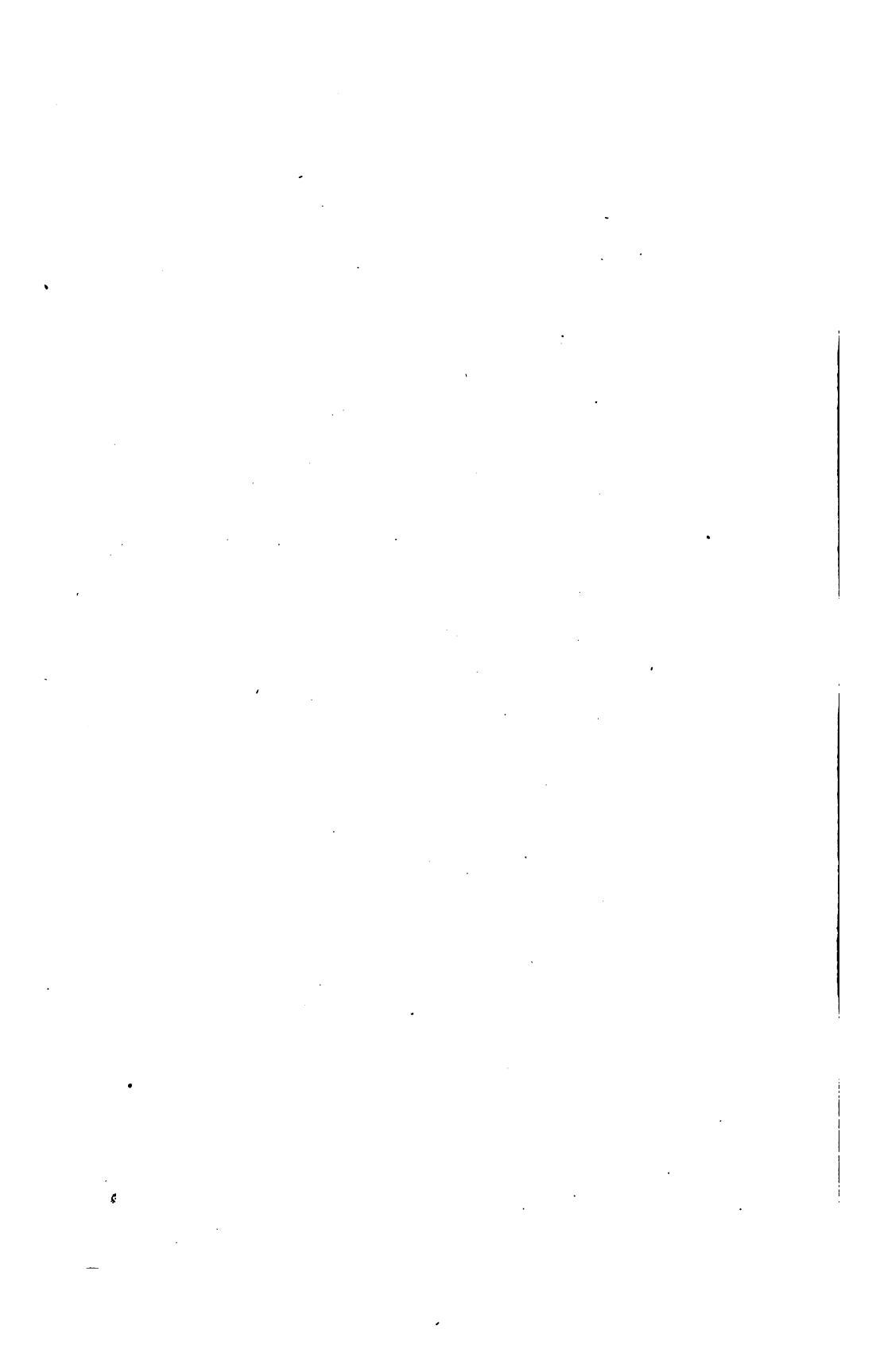
à l'homme, quel éclat cette sixième création ajouta à celles qui l'avaient précédée ! Quel courage, quelle fierté sauvage s'élancèrent dans les déserts et les forêts avec les plus nobles des carnassiers, tandis que quelque chose qui était comme l'ébauche de l'esprit de l'homme, faisait en même temps son apparition par des familles de la même race, celles que la ruse rend peut-être encore plus redoutables. C'étaient là des ennemis qui étaient préparés à notre race, afin que la supériorité de son génie parût dans les victoires successives par lesquelles elle devait les faire reculer toujours devant elle. En même temps, la main bienfaisante du créateur lui préparait des races aimées qu'il devait associer les unes à ses travaux, les autres à ses combats, et dont quelques-unes devaient s'unir à ses sentiments et pénétrer jusque dans l'intimité de son foyer. A celles-là, Dieu distribuait non les qualités qui accompagnent et assurent l'indépendance, mais la patience, la fidélité, l'attachement qui ornent la soumission et adoucissent le commandement.

Ainsi, tandis que les oiseaux avaient été créés pour habiter les airs, et les poissons les eaux soit douces, soit amères, les mammifères le furent

pour habiter le même point de l'univers que l'homme. Comme lui ils avaient été créés pour la terre ferme, pour l'embellir et l'animer dans chacune de ses parties, et dans presque toutes pour y précéder l'homme et comme pour lui préparer sa place. De là la variété incontestable de leurs espèces ; et c'est ce qu'a décrit M. Quinet avec beaucoup d'éloquence : « Nomades, il leur faut un monde » à parcourir ; herbivores, des pâturages toujours » nouveaux. On ne peut imaginer les grands carnas- » siers sans troupeaux d'herbivores, et ces trou- » peaux sans vastes plaines herbacées. Chaque or- » ganisation vivante suppose ainsi une certaine » forme du monde qu'elle réfléchit. Au chameau » répond le désert ; au cheval les steppes ; au cha- » mois, à la chèvre, les monts escarpés ; à l'élé- » phant, au rhinocéros, les immenses forêts ; à la » girafe l'oasis ; au bœuf les plaines vierges ; à » l'hippopotame les fleuves d'eau douce. Chacun de » ces genres de mammifères est conforme à une » certaine figure du globe ; tous ensemble suppo- » sent une variété inépuisable dans la conformation » des terres, principalement l'étendue, telle que » peut la fournir un continent. »

C'est lorsque eurent été créées les espèces diverses d'animaux, que Dieu, par un acte à part et par des paroles plus solennelles, créa l'homme.





LIVRE X

DE LA CRÉATION DE L'HOMME.

Ce qu'il y a de plus important par rapport à la création de l'homme, c'est de constater que sa perfection n'est pas le résultat du progrès panthéistique par les diverses évolutions de la nature, mais de la volonté de Dieu et du fait d'une création spéciale. — D'après la libre pensée elle-même, l'homme est un admirable résumé de toute la nature. — Distance infranchissable entre l'homme et le singe faussement attribuée par M. Quinet aux effets divers des différentes époques de leur création. — La supériorité de l'homme sur toute la nature prouve qu'il n'est pas le résultat d'une de ses évolutions. — Cette supériorité est évidente dans les hommes de génie. — Elle n'est pas moins évidente lorsqu'on considère l'humanité entière. — C'est dans sa domination sur toute la nature que se révèle, en particulier, la supériorité du génie de l'homme sur le reste de l'univers. — Cette domination prouvée par le changement d'aspect que l'homme fait subir à tous les lieux par où il passe. — Par la consécration des lieux où son génie s'est développé sous un de ses grands aspects. — L'uniformité des instincts des animaux rappelle l'uniformité des lois de la nature et indique qu'ils ne leur sont pas supérieurs. — C'est par son seul génie que

l'homme est devenu le plus fort des animaux parmi lesquels, sans lui, il eût été le plus faible. — L'état de nudité dans lequel l'homme vint sur la terre atteste la vérité de la Genèse sur l'Eden. — Ce que prouve, par rapport au même fait, le culte du feu aux Indes — Le sanscrit ne serait-il pas la langue primitive ? — En ce cas, que prouverait sa perfection ? — Ce que prouvent en faveur d'une révélation primitive l'adoration d'un Être suprême et le culte des morts. — Paroles de M. Quinet applicables au péché originel. — Paroles par lesquelles Dieu soumet tous les animaux à la puissance de l'homme. — Manière dont la Genèse exprime la supériorité de nature donnée à l'homme. — Combien sont vraies ces paroles employées par l'écrivain sacré. — Pourquoi l'homme est créé le dernier. — Paroles dont se sert la Genèse pour marquer que la création de l'homme était le couronnement de l'œuvre des six jours.

Il n'y a certainement rien d'aussi important dans toute cette étude, que nous venons de consacrer à l'histoire générale de la création, que les réflexions que nous allons y ajouter pour essayer de mettre en relief le caractère particulier de l'acte divin auquel se rattachent les origines de l'humanité.

Ce qu'il y a de plus important par rapport à la création de l'homme, c'est de constater que sa perfection n'est pas le résultat du progrès panthéistique par les diverses évolutions de la nature, mais de la volonté de Dieu et du fait d'une création spéciale.

Si la doctrine du progrès panthéistique a, en effet, une conséquence pratique déplorable, c'est bien celle de ne faire de l'homme que le produit du perfectionnement successif des races les plus rapprochées de lui. C'est au-devant de cette erreur, la plus flétrissante de toutes, que va le récit biblique en plaçant la création de l'homme sur un plan

à part, et c'est, sous ce rapport surtout, qu'elle mérite toute l'attention du lecteur.

Laissons d'abord un des représentants les plus accrédités et les plus populaires du panthéisme, nous dire comment il comprend cette formation de l'homme par le travail de la nature, qui au delà de tous les autres êtres et comme résultat d'autant d'ébauches, arrive à cette œuvre qui les résume toutes et qui en est le couronnement.

Car c'est là le point culminant du panthéisme ; il est si vrai, dit-il, que l'homme est, jusqu'ici du moins, l'évolution extrême et la plus parfaite de la nature, qu'il en résume toutes les autres qui toutes ont laissé en lui des traces évidentes, successivement, de leur passage. Mais laissons parler M. Quinet :

« L'homme résume la nature, parce que cette
» vie universelle qui se succède de genres en genres,
» d'espèces en espèces, de cataclysmes en cata-
» clysmes, se continue en lui et y devient l'histoire.
» Il y a une création de la nature en général, épo-
» ques de créations et de destructions, espèces qui
» paraissent et disparaissent, mondes organisés qui
» se remplacent l'un l'autre ; dynasties de mollus-
» ques ou de reptiles qui règnent pendant des

» myriades de siècles et s'évanouissent. Ces vicissitudes ne sont représentées nulle part dans aucune espèce vivante. Un lion est pareil à un lion, un épervier à un épervier. Ni l'un ni l'autre ne réfléchit dans son espèce les vicissitudes des êtres organisés.

» Si l'homme n'existait pas, aucun être ne résumerait en lui, d'une manière visible, les annales englouties sous les couches du globe, ni cette puissance de changement, de renouvellement qui lie les époques aux époques. *Car chaque être est immuable dans son espèce*, ou du moins, s'il varie, ses variations nous sont à peine sensibles. L'homme seul est changement, tradition, histoire, comme la nature prise dans son ensemble.

D'après la libre pensée elle-même, l'homme est un admirable résumé de toute la nature.

» Expliquons-nous. Je ne serais pas embarrassé de retrouver dans l'homme ses époques diverses, siluviennes, permienes, jurassiques, crétacées, éocènes, c'est-à-dire ses temps de stagnation, de tempêtes, d'explosions ; ses soulèvements et ses chutes, ses sommeils séculaires, puis ses irruptions subites, ses infiniment petits et ses géants.

» *Qui chercherait bien trouverait encore, sans*

» doute, les époques où l'aile lui pousse, celle où
» il prend son vol, celle où il se rabat sur terre, où
» ses puissances s'atrophient pour renaître. Tout
» cela est en lui, reparaît en lui. Il a aussi ses lon-
» gues nuits, ses demi-lueurs éocènes, puis ses au-
» rores grandissantes, pleinières, qui annoncent le
» grand jour. Pourquoi ? Je viens de le dire :
» Parce qu'il est histoire comme la nature elle-
» même (1). »

Si M. Quinet voulait dire que l'homme est comme un abrégé admirable, un miroir fidèle de toute la nature, il ne dirait rien ni de bien nouveau ni de bien effrayant pour le texte sacré, même en en faisant l'image de Dieu. Mais ce n'est certainement pas cela, quoique sa manière de s'exprimer soit loin d'être fort claire. Si tout ce passage a un sens, et il en a un car il a un esprit, une vie, un esprit qui palpète sous l'écorce de la lettre, une vie qui joint entre eux tous ces disparates et leur imprime une marche d'ensemble, une unité d'aperçu, c'est que c'est en l'homme que se sont écrites toutes les pages de l'histoire de la nature, qu'ont laissé leurs traces

(1) *La Création*, tome 1^{er}, page 346.

toutes ses révolutions, que se sont marquées toutes les étapes de son progrès panthéistique. L'homme a été tout, matière première et informe, feu, eau, terre solide, calcaire, granit, végétal, mollusque, reptile, poisson, oiseau, mammifère, homme enfin.

Mais personne n'a jamais mieux que vous montré l'abîme infranchissable qui se trouve non pas entre la matière à son premier degré, mais entre le plus parfait des animaux, entre celui que les superficiels ont toujours comparé à l'homme. Car voici vos paroles :

Distance infranchissable entre l'homme et le singe faussement attribuée par M. Quinet aux effets divers des différentes époques de leur création.

« *Quoi que vous fassiez, vous n'élèverez pas le singe à l'homme*, ni vous ne ramenez l'homme au singe. Pourquoi ? parce qu'entre eux il y a plusieurs révolutions du globe (1).

» Le singe porte le sceau d'une autre figure du monde ; il représente l'époque éocène, c'est-à-dire une aube, un crépuscule, et non la lumière du plein jour. *C'est là qu'il est resté, il n'a pu franchir cette borne à demi-enténébrée.*

» L'homme représente un autre âge de l'univers ;

(1) Il va sans dire que nous ne nous faisons pas le garant de toutes les erreurs contenues dans ce passage ; nous le citons pour le fait principal qui en résulte.

» il est la lumière du monde à son midi. Il n'y a
» pas plus d'identité de famille entre le singe et
» lui qu'entre le globe de l'époque nummulitique
» et le globe de l'espèce pliocène. Des myriades de
» siècles les séparent ; dans cet intervalle, des
» événements, des bouleversements ont changé la
» physionomie de la nature entière. Ne brouillez
» pas cette chronologie ; c'est l'ordre même dans
» la succession des êtres.

» Pour moi, je l'avoue, j'ai été longtemps arrêté
» par ce problème. Je ne savais que faire d'une
» ressemblance si grande de conformation. Je m'in-
» quiétais de cette étrange parenté, jusqu'à ce que
» j'ai compris qu'une éternité est entre eux et qu'ils
» portent chacun le sceau indestructible d'une
» figure différente du monde.

» En vain nous admirons la ressemblance entre
» le cerveau du singe et le cerveau de l'homme. Il
» est un point qui nous échappe. Dans les plis de
» cet étroit cerveau du quadrumane sont gravés les
» habitudes, les instincts, les conditions, les im-
» pressions et comme les lignes du monde nummu-
» litique ; le sceau marqué de cette époque ne s'al-
» tère pas. Aujourd'hui le singe vit et sent comme

- il vivait et sentait à cet âge du monde. Il est
- demeuré fixé à cette date ; il la porte en lui dans
- chacun de ses mouvements, de ses actes et de
- ses regards même (1). »

Comme on le voit, M. Quinet s'efforce d'expliquer cet abîme infranchissable qu'il reconnaît exister entre le singe et l'homme par les époques différentes où ils auraient été créés. Or, ceci ne s'invente pas, mais se prouve. D'ailleurs peu importe ; le fait principal est acquis, et personne ne comprendra jamais comment la nature a pu si facilement franchir en l'homme une barrière qui l'arrête et la bride en le plus parfait parmi les animaux, de ceux qui sont placés au-dessous de lui.

La différence entre l'homme et les autres êtres doués d'une vie propre doit être cherchée non pas dans les circonstances extérieures de leur création, mais dans le fait même de cette création, dans la nature qu'elle leur a communiquée par une volonté particulière de Dieu.

Il est si peu vrai que l'homme soit une simple évolution de la nature, que par son âme il est tout à

(1) *La Création*, tome 1^{er}, page 279.

fait placé au dessus d'elle et rapproché de Dieu dont il est l'image. Il a son monde à lui, sa création à lui, et c'est dans cette partie de lui-même qui le rapproche de la divinité. Son monde n'est pas le monde extérieur ; il lui ressemble, mais il est plus parfait. Les vierges de Raphaël se rattachent à la nature par la fidélité de cet homme de génie à ne pas produire une forme nouvelle, mais elles s'élèvent au dessus d'elle par un ensemble de qualités qui constituent la beauté, la beauté idéale telle qu'on la conçoit, telle qu'elle est possible, et telle qu'elle n'existe pas parmi les choses extérieures. Les prophètes et les prophétesses de Michel-Ange reproduisent bien plus les grandes images que laisse dans l'âme la lecture de ce qu'ils ont dit, qu'ils ne sont une reproduction historique et littérale. Corneille parle comme tout le monde, et personne ne parle comme lui. La possession de l'univers entier n'aurait pas rempli l'âme d'Alexandre-le-Grand, et certainement elle serait fort indifférente au plus petit parmi les vrais saints. L'on aura beau faire, jamais l'on ne fera de l'homme, vu en lui-même, c'est-à-dire dans ses types les plus élevés, une simple évolution de la nature.

La supériorité de l'homme sur toute la nature prouve qu'il n'est pas le résultat d'une de ses évolutions.

Cette supériorité est évidente dans les hommes de génie.

Le fait de la supériorité du génie de l'homme qui, surtout en ses représentants les plus remarquables, dépasse de si haut la nature, est certainement une preuve qui ne laisse aucun doute sur ses origines et les arrachent vivement au progrès panthéistique pour les faire remonter jusqu'à Dieu lui-même.

Elle n'est pas moins évidente lorsqu'on considère l'humanité entière.

Cette preuve prend quelque chose de plus frappant lorsque, au lieu de s'arrêter à quelques hautes personnalités de l'histoire pour étudier en elles le génie de l'humanité, on généralise cette considération et on l'applique à tout le genre humain. Car il y a un génie évident qui mène celui-ci, et c'est ce génie, inspirateur de ses révolutions générales et promoteur de ses mouvements d'ensemble qui peut être ainsi appelé en témoignage de sa supériorité absolue et non-seulement relative sur le reste de la nature.

C'est ainsi que tout prouve, lorsqu'on regarde de près aux choses générales, que l'homme n'est pas seulement le premier parmi les autres animaux, mais qu'il est d'une nature tout à fait à part.

Revenons au singe, qui est celui entre tous les animaux qu'on compare toujours à l'homme parce que c'est celui qui s'en rapproche le plus.

Nous ne reviendrons plus à étudier avec M. Quinet la boîte osseuse dans laquelle est contenu son cerveau ; mais nous pénétrerons au dedans, jusqu'au principe intérieur qui le fait agir.

Depuis le commencement du monde, le singe n'a été qu'un animal malin et malfaisant, destructeur et cruel avec lâcheté, se glissant dans l'ombre des forêts, grimpant jusqu'au sommet des plus grands arbres pour y trouver comme un fort inexpugnable du haut duquel sa méchanceté puisse s'exercer impunément, n'ayant jamais fait le bien, n'en ayant pas même la notion, incapable de plier son organe criard à l'harmonie, bien plus incapable encore de lui faire exprimer autre chose que ses passions haineuses, et surtout, car c'est là l'objet principal de notre observation présente, et surtout tellement l'esclave de la nature, qu'il la subit telle qu'elle est, n'ayant jamais pu la dominer et la modifier en rien.

Sans vouloir dire que l'univers est autant red-
vable à l'homme qu'à Dieu, nous allons énumérer
une partie de ce qu'il lui doit, pour montrer qu'il
est bien son maître et qu'il a une puissance qu'il
ne tient pas de lui.

C'est dans sa domination sur toute la nature que se révèle, en particulier, la supériorité du génie de l'homme sur le reste de l'univers.

Cette domination est prouvée par le changement d'aspect que l'homme fait subir à tous les lieux par où il passe.

L'univers doit d'abord à l'homme de ne pas présenter l'aspect d'une vaste uniformité et de ne pas être comme le temple solennel de l'ennui universel, car presque toute variété vient de l'homme. Depuis le commencement, tous les autres animaux obéissent aux mêmes instincts, produisent les mêmes actes, présentent le spectacle des mêmes mœurs, et aucun d'eux n'a eu la puissance de modifier en rien les circonstances extérieures au milieu desquelles se développe sa vie uniforme.

C'est l'homme seul qui a jeté dans l'univers la variété de l'histoire.

Vous voyez ces sables qui fatiguent le regard par leur aride et brûlante monotonie qu'interrompent seules quelques pyramides, laissées là comme témoignages du passé. Là s'élevaient, il n'y a pas tant de siècles déjà, les cités les plus animées de la terre. Et ces champs cultivés qui s'étendent du Bosphore d'une part, et de la mer du Nord de l'autre, jusqu'au détroit de Gibraltar au midi, jusqu'à l'Irlande à l'ouest, ce n'était qu'une forêt de chênes aussi anciens que le monde. Là d'où l'homme a disparu a reparu aussitôt la même uniformité, et la variété l'a suivi partout où il a porté ses pas.

Encore une fois, cela est particulier à l'homme, et tous les autres animaux subissent la nature telle qu'elle est et n'essaient pas de la transformer.

L'homme seul consacre la terre et la transforme pour l'âme, et c'est en y laissant l'empreinte de son propre passage. Cette preuve de supériorité est sérieuse et réelle. C'est être bien au-dessus de la nature que de lui donner quelque chose qu'elle ne pourrait jamais trouver en elle-même, et quelque chose de tellement supérieur que tout s'efface et disparaît devant. C'est par les grands souvenirs que l'homme consacre la terre, souvenir de ses grandes actions, de ses hautes pensées, et surtout de ses actions héroïques. Que sont les forêts les plus solennelles du nouveau monde, auprès des lieux où vécurent les grandes civilisations ? Y a-t-il rien de comparable pour rendre une terre grande et illustre comme le souvenir des grands citoyens, des penseurs sublimes, des orateurs, roi des âmes, et surtout des vertus religieuses ? Pékin vaut-il cette Rome presque toute de ruines et dont la population n'égale pas celle du moindre des faubourgs de la capitale de l'empire du Milieu ?

Par la consécration des lieux où son génie s'est développé sous un de ses grands aspects.

Il est inutile d'ajouter d'autres faits pour montrer

que presque tout ce qui diversifie et consacre l'univers vient de l'homme. N'est-on pas en droit de conclure que si l'homme a un génie propre qui le distingue de la nature matérielle, il vient d'ailleurs et de haut ? Cette réflexion acquiert une nouvelle force lorsqu'on en vient à lui comparer tous les autres animaux. L'uniformité des instincts qui les mènent rappelle l'uniformité et la stabilité des lois de la nature inanimée. Ainsi que l'abeille de nos jours compose son miel et vit des mêmes mœurs sociales que celle du commencement, ainsi les astres suivent la même ornière, les fleuves le même cours et les années le même cycle. C'est dans les animaux ainsi que dans les végétaux et les minéraux que vivent les lois immuables de l'univers. Si l'homme vit de sa vie propre, si son génie est divers, ses œuvres variées, sa marche, au moins jusqu'à un certain point, progressive, qu'est-ce qui nous autorise à le ranger parmi les produits successifs, alors même qu'il en serait le plus parfait, des énergies de la matière ?

L'uniformité des instincts des animaux rappelle l'uniformité des lois de la nature et indique qu'ils ne leur sont pas supérieurs.

C'est son génie propre, son principe particulier de vie qui fait sa force et son individualité. Cela se révèle dans la manière même dont il parut sur cette

terre. Tous les animaux qui l'y avaient précédé avaient été créés tous armés, car c'était dans leurs moyens extérieurs qu'ils devaient trouver leur force et tout ce qui leur était nécessaire pour se mouvoir dans leur orbite. L'homme vint nu sur notre planète ; la nature ne l'avait doué ni des ailes de l'aigle, ni des griffes du lion et de sa force musculaire, ni des pieds du cerf ; il n'était même pas à couvert des intempéries des saisons, et sa peau délicate n'était revêtue ni du duvet de l'oiseau, ni de la fourrure ou de la toison des mammifères ; au moins le serpent était-il armé de ses écailles, et d'ailleurs protégé par la température de son sang calculée sur celle de l'intérieur de la terre dans laquelle il devait creuser son habitation. La seule arme, le seul vêtement de l'homme, c'était son génie. C'est son génie qui devait lui apprendre à forger des armes assez puissantes non-seulement pour se défendre contre les grands carnassiers, mais encore pour les détruire ; son génie qui devait lui soumettre les plus agiles parmi les herbivores, et rendre vaine leur rapidité ; son génie encore qui devait mettre dans sa main un coursier bien autrement rapide que le cerf, le vent, pour aller d'un conti-

ment à un autre et les conquérir chacun successivement ; lui enfin qui devait le rendre maître de la déponille de tous les animaux et de tout ce qui pouvait concourir à la richesse et à la variété des tissus dont il se pare. Sans son génie, il eut été le plus faible des animaux, et cet *animal pleureur* dont parle Pline ; avec son génie il était le Maître. Mais ce génie plus fort, plus haut, plus étendu que l'univers, ne pouvait être le résultat d'une des évolutions de la matière dont il est composé.

C'est par son seul génie que l'homme est devenu le plus fort des animaux parmi lesquels sans lui il eût été le plus faible.

L'état de nudité dans lequel l'homme vint sur la terre, atteste la vérité de la Genèse sur l'Eden.

Pour passer à un autre ordre d'idées, faisons remarquer que l'état de nudité dans lequel l'homme fut créé, suffirait à établir la véracité du récit de la Genèse sur le lieu où il fut placé après sa création. Le simple fait de cette nudité suffirait encore à démontrer combien est plus que téméraire l'hypothèse qui le fait naître à l'époque glaciaire. De ce que l'homme naquit nu, il résulte évidemment que le berceau de nos origines doit être placé dans les chaudes et lumineuses plaines de l'Asie centrale. C'est là qu'aujourd'hui, dans l'antique Arie, la critique historique, conduite par les monuments les plus certains, place encore la source du genre humain.

Un autre fait me paraît amener la même conclusion avec évidence. L'induction la plus irrésistible, appuyée d'ailleurs sur des traditions tellement connues qu'il est inutile de les rappeler, nous amène à considérer que parmi les découvertes qui furent le plus utiles au genre humain et eurent le plus d'influence sur ses destinées, celle du feu fut la première. C'est le feu qui fut sa plus utile défense contre les bêtes féroces, lui qui changea en jours ses nuits pleines d'épouvantes et qui prépara un des progrès les plus caractéristiques de la civilisation en amenant la substitution de la chair des animaux aux végétaux dans la nourriture du genre humain. Il n'est pas probable, en effet, que l'homme eût osé porter à sa bouche la chair saignante et crue. Or, l'on n'a qu'à lire les livres religieux de l'Inde primitive pour rester convaincu que c'est là que fut faite cette importante découverte. Il est facile d'en conclure que c'est là, ou non loin, que l'on doit placer le berceau du genre humain, car il est bien incontestable que, sans ce moyen de défense, les grandes migrations de peuples n'auraient pu se produire au travers des forêts primitives.

Ce que prouve, par rapport au même fait, le culte du feu aux Indes.

Lisez les *Vedas*, et voyez si tout n'y respire pas

l'allégresse de l'humanité qui vient de trouver son sauveur ! Aqui, le Dieu du feu, est à la fois le Dieu terrible dont rien ne peut arrêter les effets, le Dieu bon qui réjouit la terre et chasse les ténèbres, l'âme de la maison, l'hôte du foyer ; c'est pour lui qu'on répand le beurre fondu tantôt dans la coupe brûlante du sacrifice, afin qu'il se nourrisse de la vapeur qui monte vers les cieux, tantôt sur la terre, afin qu'en la desséchant au contact de ses lèvres il en aspire cette douce nourriture.

Le sanscrit ne serait-il pas la langue primitive ?

Nous ne quitterons pas l'Inde sans y constater combien durent y être rapides les premiers pas de la civilisation. C'est du moins ce que paraissent certifier tous les documents historiques. Nous y trouverons aussi une preuve que la parole a du être révélée à l'homme par Dieu lui-même, conformément au récit biblique. Comme le sanscrit est certainement la plus ancienne des langues connues aujourd'hui, pourquoi ne pas admettre, jusqu'à ce que le contraire soit démontré, qu'elle a été celle que Dieu a révélée au premier homme ? Si nous faisons cette hypothèse c'est pour tendre la main aux découvertes modernes qui prétendent trouver dans le sanscrit les racines de presque toutes. Ne

serait-ce pas là aussi un indice de l'unité du genre humain ? Mais sans nous arrêter à cette hypothèse toute de conciliation, insistons sur le fait de la perfection de cette première langue, perfection qui pourrait être considérée aussi comme une preuve de son origine divine. La perfection d'une langue ne consiste pas dans le grand nombre de mots qu'elle emploie ; c'est là au contraire presque toujours une preuve de ses tâtonnements, de ses indécisions, de son vague et de ses équivoques. La franchise, la netteté d'une langue, sa force intime, son éclat d'autant plus puissant qu'il est plus contenu, rien de cela n'exige le grand nombre de mots. L'hébreu en a moins que le chinois et toutes nos langues modernes. Quelle serait celle même entre celles-ci dans laquelle l'on pourrait écrire un livre comme la Bible ?

En ce cas, que prouverait sa perfection ?

Je ne sais d'ailleurs pourquoi l'on rejetterait cette révélation de la première langue qu'ait parlée l'humanité, lorsqu'il est constant que la foi religieuse, même celle des peuples païens, dans ses traits principaux, remonta au moins à l'origine de l'humanité. Voilà le plus ancien livre que possède l'humanité qui fait foi qu'aux temps primitifs dont il écrit

Ce que prouvent en faveur d'une révélation primitive l'adoration d'un Etre suprême et le culte des morts.

l'histoire, les hommes avaient un culte, des sacrifices, et qu'ils croyaient à une vie future. Nos plus anciens monuments, dont quelques-uns remontent à l'âge de pierre, attestent le même fait ; ces monuments sont à la fois et la pierre sacrée du sacrifice, car l'on y voit encore la trace, par un sillon très-accusé, du chemin que suivait le sang des victimes en tombant sur la terre, et le tombeau qui renferme le corps du héros, l'arc et la flèche dont il doit se servir dans sa nouvelle existence. Ce sont des croyances religieuses défigurées, mais ce sont des croyances religieuses. Ce sont là les plus anciens monuments de l'humanité, et contre leur témoignage positif vous n'avez que vos hypothèses. Est-ce là matière aveugle qui aurait entr'ouvert à l'homme ces horizons au delà de cette vie ? Mais pourquoi le grand univers qui dévore tout, réduit tout en poussière, qui n'a ni le sentiment ni aucune autre trace de l'immortalité, l'aurait-il apprise à l'homme et à l'homme seul ? Si c'est Dieu, sa lumière intérieure, ou même sa parole revêtue transitoirement d'une enveloppe matérielle pour arriver jusqu'à l'oreille d'Adam et d'Eve, comment a-t-il pu parler à l'homme et à la femme qui viennent de naître à la vie sans

leur révéler en même temps le langage, car, même dans l'intelligence de l'homme, la pensée ne peut exister sans y être revêtue d'une parole ? C'est cette révélation que constate sans doute la Genèse en nous montrant Dieu conversant avec Adam dans le paradis terrestre.

Ce récit de Dieu conversant avec l'homme, ainsi que l'histoire de sa chute dans le paradis terrestre, ont toujours eu la fortune d'exciter d'une manière particulière la verve des incrédules. Il ne nous est pas commandé par notre sujet de parler de cette dernière qui ne fait pas partie essentielle de la création de l'homme. Il nous a paru, cependant, très-utile de montrer au lecteur, par des paroles empruntées à un écrivain déjà cité, combien les seules intuitions de la raison peuvent servir à faire entrevoir quel trouble profond la désobéissance de l'homme à la loi de Dieu a pu porter non-seulement dans son organisation intérieure, mais encore au milieu des êtres qui l'entouraient.

- « Dans cette échelle des êtres, que remplissent
• et mesurent les époques du monde, dit M. Qui-
• net (1), chacun d'eux reste conforme à lui-même,

Paroles de M. Quinet
applicables au pé-
ché originel.

(1) *La Création*, tome II^e, p. 398.

» chacun tient sa place dans le temps sans usurper
» ni déroger. Le moindre bryosaire perdu dans
» l'abîme a son caractère auquel il reste fidèle.

» L'homme seul a la faculté de retourner en ar-
» rière, de tomber au-dessous de lui-même, de re-
» descendre ces degrés qu'il avait franchis. *Par là*
» *il confond l'ordre universel, il dément le plan*
» *qui se découvre dans tout le reste.* Il cesse d'être
» homme pour redevenir brute ! Ce désordre n'est-
» il pas ce que nous appelons le mal ?

» Quand l'espèce humaine déroge, *on peut dire*
» *qu'elle fait rebrousser la nature, qu'elle rentre*
» *dans le passé, qu'elle revient à certaines époques*
» *que le monde a dépassées* (1). Le monde si bien
» ordonné des âges successifs, où chaque date était
» exactement marquée par l'avènement des faunes
» et des flores, est subitement brouillé par l'homme ;
» il en mêle les pages toutes les fois que sa cons-
» cience se trouble. De l'œuvre la plus réglée, il fait
» un cahos. Chaque œuvre est un anachronisme
» sanglant.

(1) Le lecteur peut s'apercevoir que, même dans ses intuitions les plus heureuses, M. Quinet ne peut échapper à la doctrine du progrès panthéistique.

» Supposons qu'à un certain jour les espèces
» naturelles se dénaturent, qu'elles tentent de ren-
» trer dans les moules brisés, qu'au lieu de monter
» dans l'échelle de la vie elles essayent de descen-
» dre, que l'oiseau se mette à ramper, que le mam-
» mifère, las d'allaiter, prenne les mœurs de l'ovi-
» pare, que le quadrupède, dégoûté de la marche,
» renonce à ses pieds et aspire à se clouer immo-
» bile au rocher, ce serait la confusion dans la vie
» universelle ; chaque être entrerait en révolte,
» voilà le mal dans la nature.

» Mais l'homme seul est capable de ce genre de
» désobéissance, lui seul peut, à certains moments,
» renoncer à son espèce pour se révéler dans les
» espèces inférieures. *Ceci nous fait toucher du*
» *doigt aujourd'hui, mieux qu'on ne pouvait le*
» *faire hier*, comment le mal est un désordre dans
» le plan universel des êtres.

» Effort monstrueux de ramener la nature vers
» des âges où elle ne veut pas rentrer. Les plus
» imperceptibles des êtres lui résistent en cela ;
» chacun, sans déchoir, reste à son rang de bataille,
» continue son œuvre, se plaît à son travail, se plaît
» à la lumière ; même cet insecte laborieux, que tu

- » viens de rencontrer, ne se laisse pas convertir à
- » retourner en arrière. Il veut laisser sa forme en-
- » tière, telle qu'il l'a reçue, à la postérité.
- » Nul ne se récrie ici-bas que toi-même. N'es-
- » père pas faire rebrousser le monde vers le temps
- » où la conscience manquait au monde. »

Il est vrai que M. Quinet se défend d'appliquer ces réflexions au péché originel ; mais nous, nous les lui empruntons pour faire cette application, car il nous semble que de telles paroles font entrevoir du moins le trouble profond que le mal commis par l'homme jette dans l'économie générale du monde.

Paroles par lesquelles Dieu soumet tous les animaux à la puissance de l'homme.

Il nous reste à mentionner le passage où Dieu, pour indiquer l'empire futur de l'homme sur tous les animaux, les fait tous passer devant lui afin qu'il leur donne un nom, et qu'il soit ainsi bien constaté qu'ils lui sont donnés comme des serviteurs et des domestiques pour le servir, et, s'il nous était permis de nous servir ici d'une expression vulgaire mais énergique, pour former sa maison. Rappelons ici, et ce sera la confirmation la plus authentique de ce que nous avons dit déjà, qu'il crée son âme non pas par un simple commandement, ainsi qu'il

vient de le faire en la création de tous les autres êtres, mais qu'encore il laisse l'empreinte de sa main sur la matière qui vient de former son corps. Enfin, il déclare qu'il le crée à son image et ressemblance ; et il paraît l'établir ainsi comme le délégué de sa puissance ici-bas, et le produire au milieu de l'univers comme un miroir où va se refléter non pas tant sa propre forme proprement dite, car cela n'est pas possible, mais, suivant la force du texte hébreu, son ombre, l'ombre ne donnant de l'original qu'un à-peu près obscur, vague, flottant, sans précision, sans contours ni lignes définis, sans netteté.

Manière dont la Genèse exprime la supériorité de nature donnée à l'homme.

Et, en effet, l'homme n'est-il pas, par son âme, esprit comme Dieu lui-même ? Si il n'est pas éternel, n'est-il pas destiné à l'éternité par l'immortalité ? N'est-il pas capable de s'élever aux causes, de chercher le but des événements, d'étudier la fin des êtres ? Ne peut-il pas former librement un dessein, y marcher par ceux des moyens que choisit sa liberté, et pour la direction de sa vie n'a-t-il pas la règle du devoir, c'est-à-dire la direction de ces lois éternelles qui président aux actes de la divinité elle-même ? S'il n'est pas tout-puissant, du moins sa puissance sur la nature n'a pas de limites connues,

Combien sont vraies ces paroles employées par l'écrivain sacré.

et cette puissance va tous les jours se développant. S'il n'est pas créateur dans la pure acception du mot, c'est-à-dire en faisant quelque chose de rien, il l'est d'une manière relative, en donnant à la matière des formes dont le nombre et la variété sont inépuisables ; s'il n'est pas souverain incontesté de l'univers, il le devient par la lutte et le travail.

Mais là où éclate d'une manière plus frappante en lui l'image de la divinité, c'est lorsque, unissant ses propres efforts à une vertu supérieure, il triomphe de lui-même, met un frein au mal moral dont le germe est dans son cœur, remplace sa faiblesse native vis-à-vis de la volupté et des entraînements de l'égoïsme par la vertu, se montre bon malgré la souffrance et les injures, calme au milieu des agitations qui naissent en lui de la diversité de ses penchants, sans tristesse au sein des vicissitudes dans lesquelles le place sa condition de créature soumise au temps et à la variété, n'étant entraîné ni par le plaisir qui sollicite si vivement sa sensibilité, ni par les chimères et autres fascinations propres à séduire son imagination.

C'est ainsi qu'il s'élève jusqu'aux cieux vers lesquels Dieu tourna ses regards par le fait même de l'organisation qu'il lui donna.

C'est un tel être, avec sa forme actuelle en sortant des mains de Dieu, qui fut introduit au milieu des autres créatures lorsque les diverses créations furent épuisées. Il entra dans l'univers comme le maître entre dans la salle du banquet lorsque tout y est prêt, ainsi que le prêtre dans le temple lorsque tout est disposé pour le sacrifice ; il y entra le dernier, explication et dernier trait de l'œuvre générale, parmi les animaux les plus fiers, les plus forts, les plus indépendants, capable de les dompter par la supériorité de son génie, placé par son corps dans un milieu inférieur à celui que peuplent les habitants des airs, mais capable par son esprit de pénétrer au delà de tous les cieux, voyant se jouer dans les eaux transparentes tant d'espèces différentes, mais dont aucune n'était capable d'éviter ses atteintes malgré la profondeur des abîmes, tandis que porté par ses navires il devait aller au delà de leurs pérégrinations les plus lointaines.

C'est alors et alors seulement, après que l'homme eût paru, que Dieu qui avait proclamé que chacune de ses créations était bonne prise isolément, vit l'ensemble comme doté d'une excellence encore supérieure par ce dernier trait de perfection. Avant

Pourquoi l'homme est créé le dernier.

Paroles dont se sert la Genèse pour marquer que la création de l'homme était le couronnement de l'œuvre des six jours.

**l'homme, c'était un concert composé de mille voix ;
après lui et avec lui, ce fut un hymne intérieur de
reconnaissance et d'amour répondant à cette har-
monie extérieure.**



LIVRE XI

DE LA PROVIDENCE.

En quelle manière le récit de la création par Moïse indique la spontanéité libre de l'action créatrice de Dieu. — Comment le fait de la spontanéité des divers actes créateurs de Dieu se rattache à celui de sa providence sur le monde. — Nécessité de l'action providentielle de Dieu pour que l'univers créé par lui atteigne le but qu'il lui a proposé. — Cette action providentielle de Dieu nécessaire à la victoire définitive du bien sur le mal. — C'est par la foi en la Providence que l'on fait remonter jusqu'à Dieu le maintien de l'ordre dans l'univers. — La négation de la Providence rejaillirait jusque sur le dogme de la création. — Comment la foi en la Providence se rattache à celle qui nous montre Dieu comme source indéfectible de vie. — L'hypothèse des lois éternelles ne prouve rien, séparée de la foi en l'action incessante de la Providence. — Le rapport qui unit l'action souveraine de Dieu avec l'action dépendante des créatures est un mystère. — Pourquoi Dieu, dans l'univers, n'agit que par des intermédiaires. — La foi chrétienne seule étend l'action providentielle de Dieu aux plus minimes détails. — D'où vient l'erreur qui professe que c'est là déshonorer Dieu. — Les grandes choses ne sont que le résultat des petites. — Exemple

historique qui prouve que le soin aux petites choses n'a rien qui déshonore. — Grandeur réelle des petites choses. — Comment ceux qui n'admettent pas la Providence divine sont amenés à remplacer cette vérité par des non-sens. — La foi en la Providence est nécessaire à la dignité et à l'intégrité de la vie. — Conséquences religieuses de la négation de la Providence divine. — Cette foi nécessaire en particulier à la prière et à tout le culte intérieur. — Part de l'activité de l'homme dans les affaires humaines. — Ce n'est pas la foi mais la superstition qui nie la coopération de l'homme. — Quelle est la vraie foi. — Cette vraie foi en la Providence, particulière à la religion chrétienne. — Elle a toujours, quels que soient les événements, des résultats salutaires pour l'âme. — Résultats généraux qu'elle aurait si elle prévalait dans les croyances de tous. — Ses résultats pour le bonheur individuel. — Erreur de ceux qui cherchent la fortune en dehors des voies providentielles. — Le dogme de la Providence compatible avec l'existence du mal dans ce monde. — Le mal n'est que la limite des êtres. — Du mal moral et de la souffrance.

En quelle manière le récit de la création par Moïse indique la spontanéité libre de l'action créatrice de Dieu.

Dans le récit que nous venons de donner de la création du monde d'après Moïse, ce qui aura sans doute le plus vivement frappé le lecteur, c'est le caractère de spontanéité et de liberté de l'action divine. On dirait que l'écrivain inspiré a eu surtout en vue l'erreur panthéistique, dans tous les temps, par ce soin de faire intervenir l'action divine à chaque phase nouvelle du développement de la vie dans l'univers, et de l'y faire intervenir par ce qu'il y a de plus libre au monde, la parole.

Quelle est donc la signification vraie de ces points

d'arrêt, de ces haltes dans l'œuvre de la création, si ce n'est cette vérité que Dieu, loin d'agir par le mouvement irrésistible d'une nécessité brutale, s'arrête quand il veut, et à sa volonté aussi reprend son œuvre ?

Quelle est la signification vraie de cette création en six époques différentes, si ce n'est la constatation de ce fait que ce n'est pas par le développement de ce qu'elle contenait que la matière primordiale est arrivée à sa forme actuelle, mais que pour tout ce qui est loi générale et immuable en elle, Dieu est intervenu, laissant l'empreinte de sa main partout où il y a passage d'un degré de la vie à un degré plus élevé.

S'il m'était permis de hasarder une conjecture fondée sur l'impression que laisse le récit biblique, je dirais que la liberté et la spontanéité divines apparaissent en les choses elles-mêmes, qui n'ont paru contradictoires à la science que parce qu'elles se produisirent d'une façon tout à fait différente de celle que constate aujourd'hui l'étude de la nature.

Ainsi, pourquoi la création des astres est-elle renvoyée à une époque différente de celle de la lumière ? Pourquoi la terre nous est-elle présentée

comme se couvrant de végétaux, d'arbres, de fruits, de fleurs, alors que la chaleur et la lumière qui sont nécessaires aujourd'hui à leur vie ne rayonnaient pas encore sur eux du même foyer non encore créé, c'est-à-dire du soleil ? N'y a-t-il pas là comme une induction de ce fait, à savoir que ce que les lois de la nature ont maintenant d'immuable, ne l'a pas toujours été, et que cette immutabilité relative et non pas absolue leur a été communiquée par une volonté qui, au début, et pendant tout le temps qu'elle s'était réservé, avait obtenu les mêmes effets par des moyens différents ?

De cette conjecture basée sur l'impression que laisse le récit biblique, nous allons passer à une autre dont la base s'appuie sur l'ensemble des choses qui se passent sous nos yeux.

Comment le fait de la spontanéité des divers actes créateurs de Dieu se rattache à celui de sa providence sur le monde.

Toutes les fois qu'une œuvre est le résultat non du mouvement brutal de la matière agissant sous l'empire des lois éternelles qui la dominent, mais de la spontanéité libre du génie de l'homme, il est nécessaire que la même volonté libre qui l'a produite lui continue son action, soit pour la conserver et la préserver, soit pour la diriger vers le but qu'elle lui a marqué. C'est ainsi que tandis que la vie que

l'homme communique à son fils se développe indépendamment de lui et comme par une vertu propre et innée, le vaisseau construit par lui a besoin d'être lancé et dirigé par sa main sur la mer, et la machine à vapeur capable de le porter lui et tout son bagage jusqu'aux dernières limites de la terre, n'est qu'une masse inerte s'il ne lui donne et ne lui continue le mouvement, et un terrible agent de ruines, si cette même main qui lui imprime son élan ne tient le frein qui la captive.

Eh bien ! pourquoi en serait-il autrement de l'univers qui est, qu'on nous permette cette expression, l'œuvre du génie libre et spontané de Dieu ?

Nécessité de l'action providentielle de Dieu pour que l'univers créé par lui atteigne le but qu'il lui a proposé.

Comment l'univers, qui n'a rien de fatal et de nécessaire à son origine, pourrait-il se soutenir par des lois nécessaires et immuables, et d'où viendrait à ces lois cette vertu de stabilité immuable ?

S'il est incontestable qu'une famille ne peut se maintenir et se développer que par l'application constante de l'autorité qui réside dans le père et la mère, et s'il est également incontestable qu'un peuple ne peut conserver son unité et sa nationalité que par une application également constante des lois qui ont présidé à ses origines et à son dévelop-

pement, comment la famille humaine pourrait-elle ne pas se dissoudre et ne pas sortir de l'ornière qui va à son but mystérieux, si celui qui a posé ce but et en a gardé le secret ne la tenait soumise à sa volonté, et ne la dirigeait ainsi que le pilote dirige son vaisseau ; car, pas plus que le vaisseau dirigé par son pilote, la grande humanité n'a la conscience du chemin qu'elle suit et du rivage où elle doit aborder.

Cette action providentielle de Dieu nécessaire à la victoire définitive du bien sur le mal.

Ce rapprochement est d'autant plus vrai et doit paraître d'autant plus frappant, qu'ainsi que le navire a un besoin continuel de la main de l'homme pour ne pas sombrer à la fin par suite des continues avaries qui sont le résultat soit de son usure par le temps, soit de mille accidents divers, ainsi l'humanité, qui porte dans son sein le mal moral et l'ignorance comme des principes toujours actifs de destruction, est dans un besoin continuel d'une restauration incessante.

On a souvent vu une objection contre la Providence dans le fait du mal, soit physique, soit moral, qui, dit-on, dépare l'œuvre de Dieu et démontre que son action en est absente ; et cette objection est bien l'effet d'une irréflexion évidente. D'où vient

donc cette victoire définitive et suprême du bien sur le mal, de la vie sur la destruction, de la paix sur la guerre, si ce n'est d'un appui constant d'une main invisible, secours qui laisse se produire quelques défaillances et quelques défaites partielles, mais qui assure, du moins, le triomphe de la fin.

C'est cette marche non interrompue par les temps d'arrêts et même de reculs qui l'entravent, lorsque le mal triomphe momentanément du bien, qui est une des plus brillantes beautés de cet univers. Quoi de plus beau, pour limiter cette observation à l'humanité, que cette ornière plus lumineuse que celle dans laquelle se meut le soleil et que suivent, malgré leurs écarts si vite réprimés, toutes les générations humaines ! Quoi de plus ravissant pour les yeux de l'esprit que cet ordre historique dont les lois libres mais irrésistibles sont si scrupuleusement respectées et si fidèlement suivies que jamais la lutte des ambitions et des intérêts n'a pu faire prévaloir définitivement l'anarchie ! Et l'on admettrait que cette beauté, cette bonté, cette réalité sérieuses et intrinsèques de l'harmonie générale n'ont pas pour principe la source vivante de toute bonté, de tout ce qui est une participation quelconque à

C'est par la foi en la Providence que l'on fait remonter jusqu'à Dieu le maintien de l'ordre dans l'univers.

l'être ! Les déistes admettent bien que c'est Dieu qui est la cause indirecte de l'ordre matériel qui éclate dans l'univers, et cela par le bénéfice des lois générales qu'il lui a octroyées ; mais quant à l'humanité, c'est l'homme, disent-ils, et sa volonté indépendante qui seule concourt à la composition de son histoire. En telle sorte que, d'après eux, c'est à l'homme que reviendrait la plus haute gloire dans l'ensemble de l'œuvre ; car, qu'est le fait isolé de la création à côté des développements de l'humanité en tous sens ?

La négation de la Providence rejallirait jusque sur le dogme de la création.

Oui, du moment où l'on isole Dieu de l'univers, ne le plaçant qu'à ses origines et à son point de départ, et le refoulant aussitôt dans son oisiveté et dans sa solitude, le fait lui-même de la création se trouve atteint et mutilé ; oui, la créature, quelle qu'elle soit, n'est vraiment bonne, vraiment belle, que lorsque à sa bonté et à sa beauté intrinsèques viennent s'ajouter cette autre bonté, cette autre beauté qui résultent de son entrée dans l'ensemble, de sa participation à l'ordre général, de sa mise en mouvement vers une destinée qu'elle poursuit et de ses rapports à la destinée générale par sa soumission aux lois qui font marcher tous les êtres vers un but

unique. Et d'où viendraient cet éclat de perfection, cette lumière qui enveloppe toute la création et y assigne à chaque être sa place, si ce n'est de celui de qui viennent tous les dons ? Ne doit-on pas ajouter que, malgré le principe de sagesse et de raison que le créateur a mis dans notre âme pour qu'elle le développe et l'applique à toutes les nécessités dont se compose notre vie, la création ne serait qu'une raison d'accuser Dieu s'il avait retiré sa main de notre vie aussitôt l'avoir produite à la lumière, et cela à cause de la grandeur de cette lutte dans laquelle il nous jetait, des ténèbres dont il laissait s'envelopper notre fin suprême, des hasards auxquels il nous livrait. Quel spectacle, d'ailleurs, que celui de ce Dieu qui, aussitôt qu'il a achevé cette vaste machine qu'on appelle le monde, s'en retire comme fatigué et épuisé par cet effort ! Ceux qui ne peuvent se résoudre à accepter la Providence incessante de la divinité, parce que cette vue leur paraît indigne de la majesté divine, devraient bien garder quelque chose de cette délicatesse de sensibilité pour cette autre perspective qui non-seulement attriste l'imagination, mais blesse la raison elle-même.

Comment la foi en la Providence se rattache à celle que nous montre Dieu comme source indéfectible de vie.

C'est bien là ce qui fait de l'univers un vrai titre de gloire pour le créateur. C'est qu'il présente partout son action vivante, infatigable, universelle ; c'est que, composé d'éléments souvent opposés et antipathiques les uns aux autres, il montre la main de Dieu non-seulement en ce qu'ils ne se précipitent pas vers le chaos en se séparant, mais en ce qu'ils concourent à des compositions permanentes et fécondes par leur union, malgré leur diversité. Il se passe partout dans l'univers quelque chose de semblable à ce qui fait le fond de la société humaine et qui établit au même degré l'action continuée de Dieu ; car s'il est vrai qu'en celle-ci la diversité des volontés et des tendances n'arrête pas la vie sociale et le développement progressif, l'opposition des éléments en celui-là, loin de dissoudre la vie matérielle, est comme son principe même.

Au point où nous sommes arrivés, le lecteur doit comprendre comment le fait de la Providence agissant incessamment dans l'univers se rattache à celui de la création, le complète, le parfait. Que serait ce dernier s'il était ainsi isolé ? La créature serait une œuvre ébauchée mais non point achevée. Dieu est le principe permanent de vie, et l'on ne peut

pas isoler ainsi le moindre cours de vie de sa source nécessaire. Comment donc l'univers pourrait-il non-seulement être ordonné et harmonieux, mais même continuer à exister si Dieu ne lui déversait à tous moments le flot de vie dans la mesure qu'il convient ? S'il est un attribut incommunicable de la divinité, non-seulement incommunicable à cette pure abstraction que l'on appelle les lois de la nature, mais même incommunicable à des êtres réels et vivants, c'est bien d'exister par soi-même, de posséder la plénitude de la vie, et par conséquent d'être le principe de toute vie. Vous êtes bien supérieur, par le fait de votre nature, au soleil et à tous les astres. Mais vous, le plus parfait des êtres de cet univers visible, la vie qui vous anime vous est tellement étrangère que vous ne connaissez même pas les phénomènes les plus importants de sa transmission, et que vous la possédez dans des conditions tellement indépendantes de votre volonté et de vos efforts que vous ne savez pas si dans un instant vous la posséderez encore. Comment donc admettre qu'il y ait dans l'univers un seul être qui possède la vie d'une manière indépendante, alors que vous même la possédez d'une manière si dépen-

dante ? S'il est donc une vérité incontestable, c'est que Dieu s'est réservé à lui-même d'être principe de vie, et que c'est lui par conséquent qui la continue à toutes les créatures à tous les moments de leur existence.

L'hypothèse des lois éternelles ne prouve rien, séparée de la foi en l'action incessante de la Providence

Vous dites que ce sont des lois qui gouvernent, l'attraction et la répulsion, la matière ; la vérité, les esprits ; l'amour, les cœurs. Mais, encore une fois, qu'est-ce qu'une loi si ce n'est l'expression des conditions nécessaires d'une situation déterminée et générale ? Qu'est-ce que la vérité, qu'est-ce que l'amour, si ce n'est l'un l'expression de la vie morale, l'autre l'expression de la vie intellectuelle ? Et qu'est la vie, soit morale, soit intellectuelle, soit matérielle, en dehors de Dieu ? C'est une grande gloire que d'avoir allumé les feux du soleil et d'avoir tracé sa voie au moindre de ses rayons ; mais c'est une aussi grande gloire que d'être le foyer incessant de ses feux et la règle vivante qui les conduit à tous leurs effets. C'est une grande gloire que d'avoir créé l'intelligence de l'homme capable de comprendre la vérité, son cœur susceptible d'être touché et conduit par l'amour ; mais n'est-ce pas une plus grande gloire que d'être soi-même la lumière qui éclaire, l'amour qui fait agir ?

Mais, nous objecte-t-on, comme concilier cette action non-seulement universelle mais encore individualisée en chaque être, en tout acte, cette action non-seulement souveraine mais encore immédiate et déterminante, avec l'action propre de chaque créature ; car il faut éviter ici l'abîme du panthéisme, et ne pas oublier que le panthéisme n'est que l'absorption de la vie individuelle des créatures par la vie générale de l'univers.

Le rapport qui unit l'action souveraine de Dieu avec l'action dépendante des créatures est un mystère.

La difficulté est encore plus grande lorsqu'il s'agit d'êtres libres, qui puisent dans leur propre spontanéité tous les mouvements qui les animent, et paraissent ainsi être à eux-mêmes le principe tout à fait indépendant de leur propre vie.

Mais il est de notoriété visible, de fait palpable et d'une vérité saisissante, que tous les êtres, soit qu'ils soient libres, soit qu'ils obéissent positivement aux lois de la nature, viennent se ranger sous la direction d'une loi qui les coordonne dans un plan d'ensemble, et les fait marcher, sans qu'aucun quitte sa place particulière et abandonne son mouvement individuel, vers une fin générale et unique. Tandis que la nature matérielle obéit à une loi qu'elle ne comprend pas, dont elle n'a pas le moindre

sentiment, l'intelligence est guidée par la lumière qu'elle voit, le cœur par l'amour qu'il sent. Le but est irrésistible, infaillible de part et d'autre ; mais ici le moyen est forcé, et là il est libre. Comment nier que Dieu soit toute la vie, le premier principe de toute action ? Comment méconnaître, d'autre part, l'existence individuelle de chaque être créé, et en particulier cette liberté humaine dont l'homme a dans sa conscience la meilleure des preuves par le sentiment de sa volonté se déterminant elle-même, et par celui de sa responsabilité en tout ce qui touche à la morale ? Mais comment Dieu communique la vie, comment il fait agir ici les êtres matériels par des lois dont ils n'ont pas conscience, et là des êtres libres par la lumière et l'amour qui attirent et déterminent leur volonté en l'éclairant et sans la violenter, c'est ce que nous ne savons pas, et c'est un mystère à ajouter à tous ceux qui nous enveloppent de toutes parts.

Ce que nous savons d'une manière certaine, c'est que Dieu est agissant en tous les êtres qui agissent, et, en tous, principe premier d'action.

Pourquoi Dieu, dans l'univers, n'agit que par des intermédiaires.

Cependant, dans l'univers, il n'agit jamais que par des intermédiaires, et voici pourquoi.

C'est qu'ainsi est double le résultat, multiple le bénéfice de son action.

La charité qui vient à vous par l'intermédiaire d'un autre homme, a certainement son premier principe, ses origines les plus reculées, sa cause prépondérante dans le cœur de Dieu lui-même ; mais Dieu, en la faisant passer par cet intermédiaire, qui se la rend personnelle par son concours librement donné, enrichit ainsi le cœur qui obéit à son mouvement et s'imprègne d'une double bonté, la bonté souveraine qui le fait agir, sa bonté propre qui s'est éveillée sur le passage de celle-ci.

Un résultat semblable se produit en celui qui reçoit les effets de cette double bonté, car c'est un double sentiment de reconnaissance qui est excité en lui, et pour Dieu et pour l'homme son intermédiaire.

Il est une conséquence de ce que nous venons de dire de l'action principale et prépondérante de Dieu en tout ce qui agit, conséquence qui se présente presque toujours la première et comme d'une manière irrésistible à ceux dont la pensée est invitée par ce problème de la Providence divine, problème qui domine à un si haut degré notre vie.

Si Dieu agit en tout et partout, il faut donc reconnaître sa main non-seulement dans la majesté des vastes mouvements, des lois générales qui mènent l'univers, mais encore dans la vulgarité des détails les plus infimes.

La foi chrétienne seule étend l'action providentielle de Dieu aux plus infimes détails.

Il est nécessaire de faire remarquer d'abord que la foi seule a le courage d'admettre cette conséquence dans toute son étendue, et que le déisme qui est la doctrine qui se rapproche le plus d'elle recule comme effrayé par la vue de ce qui lui apparaît comme une profanation indirecte de l'idée de Dieu. La parole du Maître est explicite en cette matière, car il nous a appris avec une clarté qui ne souffre pas le moindre doute que pas un cheveu ne tombe de notre tête sans la permission de notre père qui est aux cieux..

C'est bien ici le cas de produire une observation générale sur l'ascendant qu'ont de simples nuages sur les intelligences qui se piquent le plus de haute raison et de pure philosophie.

D'où vient l'erreur qui professe que c'est la déshonorer Dieu.

Est-ce une idée réelle, ou bien n'est-ce pas plutôt une vraie surprise de l'imagination que ce prétendu abaissement de la divinité, en ce que son action se retrouve jusque dans les derniers détails de la vie

universelle, comme s'il était possible à quelqu'un de prouver qu'il y a plus de puissance et de sagesse dans le mouvement des astres, que dans la manière dont la vie se produit dans le plus petit des insectes ? C'est une belle et profonde parole de saint Augustin que celle par laquelle il proclame que Dieu n'est pas plus grand en ceux-là, ni plus petit en ceux-ci.

Que si l'on y réfléchit plus attentivement, l'on trouve que les plus grands événements se décomposent en une quantité infinie de petits sans lesquels ils ne seraient rien, et que les lois générales elles-mêmes n'arrivent à l'action et à l'efficacité que par des effets particuliers dont la véritable grandeur est dans leur nombre vraiment indéfini.

Les grandes choses
ne sont que le ré-
sultat des petites.

Ce point est trop important, surtout à cause de l'erreur générale en philosophie qui s'y rattache, pour que nous n'essayions pas de l'éclairer par quelques autres explications.

Si vous avez jamais réfléchi aux plus grands résultats qui illustrent l'histoire des hommes, vous serez resté convaincu que ceux qui ont le mieux réussi, que ceux-là même qui par leur éclat et leur grandeur ont entraîné tout à la fois l'âme des con-

Exemple historique
qui prouve que le
soin aux petites
choses n'a rien qui
deshonore.

temporaires et celle de la postérité, ont toujours été ceux qui avaient été préparés avec le plus de soin, et dont aucun détail n'avait été négligé.

Comment ! le génie d'un grand peuple ou d'un grand homme ne perd rien de sa grandeur par cette sagesse et cette prudence qui sont présentes partout, et l'on voudrait, sans en donner la preuve, appliquer un autre système d'appréciation aux actes de la divinité ?

Si les hommes que l'on appelle grands ne s'occupent en général que de la mise en œuvre des rôles principaux, laissant à leurs subalternes le soin de réaliser leur plan dans ses détails, cela ne vient-il pas de leur impuissance elle-même, des bornes de leurs facultés, et surtout des bornes de leur action extérieure, et en est-il un seul qui ne sente combien son œuvre gagnerait en perfection et en succès si sa main pouvait être présente partout ?

Grandeur réelle des
petites choses.

D'ailleurs, et ceci nous ramène à une observation déjà présentée, mais sur laquelle l'on ne saurait trop insister, il n'est pas un seul ver de terre qui ne soit une merveille telle que non-seulement toute l'industrie humaine ne pourrait rien inventer de

semblable, mais que même elle ne pourrait reproduire parfaitement. Et combien cette réflexion devient plus frappante lorsqu'on l'applique à l'homme lui-même ! Tout est en lui plus grand que le monde. Son imagination rêve d'un univers plus vaste et plus parfait, son cœur de vertus plus hautes que celles que peut réaliser la faible humanité. Son esprit est sans cesse tourmenté par le besoin de parvenir à cette vérité première qui n'est pas au fond d'un puits, ainsi que le disait la Grèce spirituelle et satirique, mais au delà des horizons non-seulement de notre vue mais même de notre intelligence.

En outre, ceux qui ne croient pas à une Providence, présente dans les moindres détails, ne croient pas davantage qu'elle soit remplacée dans les affaires humaines par le génie, car ils voient bien que, quelle que soit la part que l'on fasse à son initiative dans les événements qui composent l'histoire, il y a toujours quelque chose qui lui échappe, et que ce quelque chose est le principal. Aussi se hâte-t-on de remplir la place vide en la faisant occuper par le destin ou la fortune. Mais ce sont là deux mots qui n'expliquent rien, et qui n'ont été inventés que pour masquer notre impuissance à comprendre

Comment ceux qui n'admettent pas la Providence divine sont amenés à remplacer cette vérité par des non-sens.

la manière dont la Providence libre de Dieu peut, d'une part, agir dans le monde, tout en laissant subsister l'immutabilité des lois de la nature ; et comment, d'autre part, l'influence de cette action peut s'accorder avec l'intégrité de la liberté humaine. C'est toujours pour vouloir saisir l'action de Dieu dans toute son étendue et dans toute sa perfection que la raison de l'homme s'éloigne de la vérité théologique.

La foi en la Providence est nécessaire à la dignité et à l'intégrité de la vie.

Il ne faut pas croire qu'il soit indifférent d'expliquer d'une manière ou d'une autre l'action de Dieu dans le monde. Non-seulement l'explication par la Providence divine inspire un profond sentiment de paix et de sécurité, mais encore elle est un principe de dignité qui réagit sur la vie entière, car il serait indigne de concourir autrement que par la sagesse et la justice à l'action divine. Il ne saurait en être ainsi de ceux qui croient à un autre principe de gouvernement divin dans le monde. Celui, par exemple, qui admet que la force mène les choses humaines, sera amené nécessairement par le mouvement même de sa foi à essayer d'emporter le succès par son énergie et sa persévérance, sans même songer au droit et à la justice, tandis que

celui qui croit au hasard sera toujours aux aguets des circonstances et n'aura de regards que pour les mains qui conduisent le char de la fortune. Il est possible aussi, et cela dépendra de la trempe elle-même de son caractère, qu'il se jette dans les hasards sans aucun discernement et pour tenter lui-même la folle déesse qu'il s' imagine présider aux destinées humaines.

Les conséquences religieuses du défaut de la foi en la Providence sont encore plus graves, et l'on peut avancer sans aucune injustice qu'elles vont se terminer en un véritable athéisme pratique. N'est-il pas, en effet, très-conforme à la nature de l'homme dont le mobile principal est l'intérêt, mobile si puissant que si l'on en excepte ce que l'homme fait par l'entraînement même de sa nature, le mobile de l'intérêt paraît absorber tous les autres, n'est-il pas très-naturel de penser que l'homme, si l'on prend la généralité des cas, ne priera jamais, ne pensera jamais à Dieu, n'aura aucun lien avec lui, s'isolera de tout culte et même de tout culte intérieur, s'il est intimement convaincu que l'action de Dieu n'est pour rien dans le résultat des actions humaines, et que l'homme doit tout demander à sa sagesse et à

Conséquences religieuses de la négation de la Providence divine.

Cette foi nécessaire
en particulier à la
prière et à tout le
culte intérieur.

son énergie ? Pourquoi, pour quel motif voulez-vous qu'il prie, celui qui est convaincu que ni la vie, ni la mort, ni le succès, ni la ruine, ne sont dans la main de Dieu ? Ce ne pourrait même pas être par un sentiment d'amour désintéressé, en supposant même qu'un tel sentiment pût exister, car un Dieu aussi indifférent et aussi oisif ne saurait le mériter. Dans une telle situation d'esprit, l'homme concentrera en lui-même toute sa confiance et tout son espoir, et s'il admet Dieu et qu'il se vante d'être déiste, il agira comme s'il ne l'admettait pas et s'il était athée.

Et cela s'étend à toutes les choses de l'âme, à toute la direction de la vie intérieure ; car si l'action divine ne se fait pas sentir à l'extérieur, pourquoi serait-elle plus efficace à l'intérieur ? Si l'homme peut, sans le secours de Dieu, mener sa vie extérieure, la faire aboutir là où il veut, à combien plus forte raison pourra-t-il diriger son âme, son âme qui n'est que lui-même ? Et Dieu, pourquoi le prierait-on, dans quelle circonstance, s'il est aussi inutile à la vertu qu'à la fortune, et que sans lui on puisse être à la fois fortuné et vertueux ?

On ne saurait nier que les efforts de l'homme ne

soient pour beaucoup dans le résultat des affaires Part de l'activité de l'homme dans les affaires humaines. humaines. • Voyez les oiseaux, disait Jésus, ils ne sèment ni ne moissonnent, et cependant le Père qui est au ciel les nourrit. • Oui, mais ils doivent eux-mêmes aller chercher leur nourriture. L'homme a quelque chose de plus à faire ; il faut qu'il sème et moissonne son blé. Mais c'est Dieu qui le fait croître. Ainsi le principal appartient à l'action divine. Dans les choses morales, sa sagesse et sa justice font ce que dans les choses matérielles fait sa puissance. En tout, pour réussir d'un succès sérieux et solide, il faut s'efforcer de découvrir ce qui est juste, l'aider, le cultiver, ainsi que le laboureur fait du grain qui contient la vertu nutritive ; mais s'en passer, substituer l'intérêt au droit, c'est vouloir se passer de la vertu nutritive elle-même. L'homme est puissant lorsqu'il s'est élevé par son intelligence jusqu'à la loi divine et qu'il s'y est associé par sa volonté ; mais c'est à elle qu'il doit laisser le résultat dernier, car c'est à elle que ce résultat appartient, et ce n'est pas l'homme qui fera lever le soleil pour mûrir ses entreprises.

Telle est la foi pratique, intelligente, bien ordonnée en la Providence. Cette foi ne saurait se con-

Ce n'est pas la foi mais la superstition qui nie la coopération de l'homme.

fondre ni avec la superstition qui ne se confie qu'en des prières, vœux stériles que n'accompagnent pas les efforts de la volonté, ni avec cette témérité qui tente Dieu, selon la belle expression de Jésus, et lui demande, sans raison suffisante, de suspendre l'ordre établi par lui-même. Cela c'est l'erreur superstitieuse, et en aucune manière la foi véritable.

Quelle est la vraie
foi.

Le vrai croyant, l'homme vraiment éclairé, n'admet pas que la direction des affaires humaines ait été abandonnée au hasard ou à la fortune ; il n'admet pas non plus que cette direction ait été livrée à la force brutale, ni même au génie et à la sagesse de l'homme ; mais il croit religieusement et avec une foi inébranlable que tout est dirigé par la bonté et la puissance souveraines, c'est-à-dire par la volonté de Dieu. Ainsi, dans toutes ses entreprises il cherche la voie droite, c'est-à-dire ce qui est juste, bon, et par conséquent ce qui est vertu de Dieu ; il prie pour ne pas s'égarer dans cette recherche, et il prie aussi pour ne pas dévier de la voie qu'il a choisie. Mais après s'être ainsi appuyé sur Dieu par ce double acte de son culte intérieur, demandant à ses forces tout ce qu'elles peuvent lui donner, il s'en rapporte à Dieu lui-même pour le succès final.

Mais, dira-t-on, chercher le bon, le vrai, c'est rechercher l'immuable, et telle n'est pas la vraie doctrine chrétienne qui livre la direction des affaires humaines à la volonté divine qu'elle affranchit de toutes entraves.

Mais n'est-il pas incontestable que Dieu ne peut vouloir que ce qui est juste et vrai ?

Or, comme il est plusieurs expressions du juste et du vrai, c'est-à-dire plusieurs manières dont ils peuvent se manifester, le chrétien admet le surnaturel ; c'est dire qu'il reconnaît que Dieu peut introduire du nouveau dans son œuvre, mais du nouveau pour parfaire l'ancien et non pour le détruire et même l'altérer. Cependant, comme il doit lui être révélé, il ne l'admet qu'après une révélation authentique.

C'est dans cette union du naturel et du surnaturel, de la loi extérieure connue par la révélation, et de la loi intérieure connue par la conscience, qu'il cherche sa règle de conduite.

Et que l'on ne s'imagine pas qu'une telle foi en la Providence soit indépendante du christianisme. Il est si vrai qu'avant lui tous les peuples païens croyaient à la force et non à la justice, que tous de-

Cette vraie foi en la Providence, particulière à la religion chrétienne.

mandaient leur établissement et la consolidation de leur établissement à la conquête, et que depuis qu'il a formé lui-même l'esprit public, le système politique connu sous le nom de machiavélisme, n'a été repoussé si vivement et si universellement par l'opinion, chez les peuples chrétiens, que parce qu'il reproduisait parmi eux et formulait en théorie à leurs regards les principes qui avaient dominé l'histoire de tous les peuples païens.

Elle a toujours, quels que soient les événements, des résultats salutaires pour l'âme.

Cependant, il faut reconnaître que la volonté de Dieu ne domine pas à ce point les événements humains qu'il ne puisse pas arriver que l'injustice prévale. Mais si le croyant qui s'est confié à elle est ainsi trompé sur l'événement prochain et immédiat, sa foi en la justice aura eu, même immédiatement, son résultat le plus salutaire, qui est d'avoir ennobli l'âme qui s'est ainsi associée à elle, tandis que le résultat extrême et définitif, le seul vraiment utile et vraiment grand, n'est nullement douteux. Qui ne préférerait avoir été du côté des chrétiens qui furent martyrs pour avoir cru à la justice, que de celui des païens qui purent les immoler par l'emploi de cette force en laquelle seule ils croyaient ?

Cette citation que je viens de faire des premiers

chrétiens doit suffire, à elle seule, pour prouver combien l'histoire de l'humanité gagnerait à ce que la foi chrétienne en la Providence fût prédominante dans les mœurs publiques. Rechercher ce qui est juste et vrai, s'y attacher, n'avoir pas le moindre regard pour les succès momentanés de la force, pour les surprises encore plus rapides de l'intrigue, pour les mystères insaisissables de la fortune, y a-t-il au monde un moyen plus efficace d'assurer le progrès solide et incessant ?

Résultats généraux qu'elle aurait si elle prévalait dans les croyances du grand nombre.

Ces considérations ne perdent rien de leur valeur lorsque de l'histoire générale de l'humanité on les transporte aux individus, pris isolément. Rien ne peut assurer autant leur bonheur sérieux que la mise en pratique de la foi en la Providence. Autrefois, les ambitieux vulgaires, d'une ambition pressée et de vanité mondaine, le demandaient à la faveur du prince ; cette route n'est pas du tout abandonnée aujourd'hui, mais elle est cotoyée par celle qui va vers la faveur populaire que quelques-uns préfèrent à celle d'un pouvoir moins solide qu'il ne l'était autrefois. Mais il y a du caprice, de la surprise dans toutes les faveurs, soit qu'elles partent d'un seul homme, soit qu'elles émanent des foules peut-être

Ses résultats pour le bonheur individuel.

plus inconstantes encore. On peut affirmer une fragilité à peu près semblable, quoique d'une nature différente, des succès que l'on demande non aux autres, mais à soi-même par les combinaisons de son propre esprit, combinaisons industrielles, commerciales, parfois politiques. Si toutefois elles n'ont pas pour base la nature elle-même des choses, c'est-à-dire la justice, elles tomberont devant d'autres qui viendront à leur rencontre et contre lesquelles elles se choqueront.

Erreur de ceux qui
cherchent la fortune
en dehors des
voies providentielles.

Puis, ce à quoi devraient réfléchir sérieusement ceux qui prennent une autre base d'opérations et un autre principe de direction que la foi en la Providence, c'est qu'alors même qu'ils pourraient parvenir à la fortune par une autre voie, ils n'y parviendraient le plus souvent que pour leur ruine, parce qu'ils ne l'aborderaient pas avec un cœur préparé. Que fut la fortune pour le grand peuple romain qui ne l'obtint que par la conquête, c'est-à-dire par la force ? C'est elle qui de ses propres mains ouvrit l'abîme où il sombra. Que fut-elle pour les favoris des empereurs, et pour la plupart des empereurs eux-mêmes ? Pour ne pas être entraîné par quelques-uns des dangers qui accompagnent tou-

jours la fortune, il faut un cœur pur, une âme forte, des vues droites, l'amour prédominant de la vertu, toutes choses ne se rencontrant certainement pas en ceux qui n'ont pas fait leur préoccupation principale de ce qui est bon et honnête. En outre, il faut, pour qu'une situation ne soit pas dangereuse pour la vertu et le bonheur, qu'elle forme un ensemble bien ordonné. Or, il ne saurait en être ainsi pour ceux qui, au lieu d'être parvenus à la fortune par la voie lente, harmonieuse du travail et de la probité, y ont été brusquement portés ou par une surprise du pouvoir, fruit de leur industrie, ou par l'effet d'événements irréguliers et révolutionnaires qu'ils ont provoqués ou qu'ils ont su tourner à leur avantage, ou bien enfin par le jeu fébrile de combinaisons artificielles.

Il est bien rare, d'ailleurs, que dans ces diverses circonstances la fortune ne soit entourée de dangers et de difficultés qui la rendent incertaine, et par conséquent fort amère ; elle est toujours, du moins, fort dangereuse pour les mœurs, à cause même du défaut de vertu de ceux qui y sont parvenus par une autre voie que celle de la justice. Celle-ci est seule capable d'établissements solides, régu-

liers, et sur le terrain de la paix, mère du vrai progrès. C'est cette justice que nous appelons la volonté de Dieu, et c'est la foi en elle qui est notre foi en la Providence. Ce serait une foi tout à fait défectueuse, une foi de superstition et non de religion éclairée que celle qui appellerait le concours de Dieu au secours d'une œuvre qui aurait un principe différent.

Ces rapides aperçus suffisent pour montrer le lien qui unit nos dogmes chrétiens avec ce qu'il y a de plus matériel, ou si vous aimez mieux de plus temporel dans notre vie. On pourrait insister encore sur ce point, et montrer le point d'attache de la foi chrétienne en la Providence avec le seul bonheur que puisse désirer un cœur vraiment solide, c'est-à-dire la paix intérieure. Quelle que soit la fortune à laquelle la faveur du prince ou l'engouement populaire élèvent un homme, le sentiment seul de l'humiliation de son âme pour avoir suivi une telle voie suffirait pour en empoisonner la possession. Que dire des alternatives de crainte et d'espérance, des capitulations forcées avec sa conscience qui en sont les suites moins nécessaires, mais cependant presque toujours tout à fait inséparables ? Et le dé-

sespoir de ceux qui échouent et qui forment toujours le plus grand nombre ? Quant à ceux qui plus forts et plus nobles se confient principalement aux industries de leur esprit, à la force et à la suite de leurs desseins, il n'y a pas de labeur semblable à cette tension et à cette préoccupation continuelles, et aux doutes sur les résultats qui les accompagnent. Et si par le fait on échoue, comment se consoler dans cette défaite de son orgueil ? Du moins le chrétien a pour consolation profonde l'inconnu de la justice divine, l'impénétrabilité des desseins de Dieu, et la conscience d'avoir fait la seule chose qui dépendit entièrement de lui, recherché cette justice et s'être confié à elle.

Si ces réflexions ont eu quelque utilité, il doit en résulter pour le lecteur cette impression que quelle que soit la part que l'on fasse pour les résultats extérieurs et matériels aux principes d'action qui se placent sous une autre direction que la foi en la Providence, il n'y a que celle-ci du moins qui puisse produire les dispositions d'âme sans lesquelles la fortune est souvent fragile par elle-même, toujours dangereuse pour les mœurs, engendrant l'avarice lorsqu'elle ne produit pas la corruption du cœur,

avec des retours de regrets inconsolables pour les humiliations du passé, et des regards pleins d'anxiété pour les incertitudes de l'avenir.

Le dogme de la Providence compatible avec l'existence du mal dans ce monde.

Nous ne pouvons pas abandonner cette matière, et il nous paraît impossible d'avoir essayé de traiter assez à fond de la foi chrétienne en la Providence divine, sans nous arrêter un moment à l'objection que soulève toujours le plus simple énoncé de cette foi, objection tirée de l'incompatibilité qui paraît exister entre l'action prépondérante de cette Providence et l'existence du mal soit physique, soit surtout moral dans le monde.

Or, il nous paraît évident que la voie la plus directe à suivre pour replacer cette difficulté dans ses justes limites, et par conséquent pour y répondre, est de donner une idée exacte du mal lui-même.

Le mal n'est que la limite des êtres

Ce que nous désignons dans les êtres divers sous le nom de mal, c'est cette limite extrême à laquelle s'arrête leur participation à la vie que Dieu leur communique, et où commence par conséquent la défaillance de cette vie. Ainsi même la douleur est un mal, et la douleur n'est que l'impression qu'éprouve notre organisme corporel lorsqu'il est atteint

de telle manière que le flot de la vie soit troublé, ou suspendu, et qu'il y ait désordre par conséquent. C'est pourquoi pour tout être le mal suprême, irrémédiable est la mort, et là aussi est la raison de cette horreur exceptionnelle que la nature éprouve à son aspect, et de ces douleurs plus vives ou plus intenses qui l'accompagnent ordinairement. Pour l'intelligence, le mal est l'erreur; et toutes les souffrances de l'intelligence viennent ou du doute qui redoute l'erreur ou de l'ignorance qui n'a pas pu la vaincre; or, il n'y a dans le doute et l'ignorance qu'une interruption de la vie divine considérée sous l'aspect de la vérité.

Il est facile de voir maintenant comment le mal du cœur ou de la volonté n'est qu'une autre interruption de la vie divine sous un autre rapport, c'est-à-dire de cette même vie considérée comme amour, justice, loi de la conscience, règle de la conduite.

Maintenant il est besoin de considérer ceci, que les êtres divers qui composent cet univers, tout en étant distincts de Dieu par leur individualisation elle-même, lui restent unis cependant par le besoin où ils sont de puiser toute vie en lui, et ne sont,

sous ce rapport, que des manifestations bornées de la vie divine. Leur variété indéfinie leur vient autant du fait de la création qui leur a donné à chacun une forme particulière, que du fait de leur existence elle-même qui ne peut se prolonger que par une participation distincte à la vie divine. C'est dans cette double cause que se trouve la raison d'être de leurs diversités et de cette gradation harmonieuse de la vie dans l'univers. La variété, en venant se joindre et comme se sonder à l'unité, forme le fond de sa beauté, car aux yeux de l'esprit il est surtout remarquable en ce que, en lui, tant d'actions diverses viennent se fondre dans une marche d'ensemble, et en ce que tant d'existences, qui toutes ont chacune une direction particulière, sont menées par une loi commune.

Cette variété ne prouve donc rien contre Dieu, et est, au contraire, une nouvelle preuve de sa sagesse et de sa puissance. C'est elle-même qui est la raison et le motif des limites qui sont nécessairement imposées aux diverses manifestations de la vie universelle, car il est bien certain que si tous les êtres étaient parfaits il n'y aurait entre eux aucune diversité. Si tous les êtres qui composent cet uni-

vers possédaient la vie dans toute sa plénitude, et par conséquent d'une manière permanente, la mort n'existerait pas, ni la succession des générations diverses, ni même la simple douleur physique, qui n'est qu'une altération transitoire de cette même vie. Si les intelligences étaient en pleine lumière, et les volontés en pleine sagesse et justice, il n'y aurait ni erreur ni mal moral. Le mal tient à l'imperfection des créatures, et leur imperfection à la mesure différente dans laquelle elles participent à la vie divine. Or, c'est cette différence qui est la raison d'être de leur variété.

Ainsi le mal, soit physique, soit moral, a son explication dans la nature elle-même des choses, et sous ce rapport ses preuves sont en dehors de toute controverse et tout à fait métaphysiques. Mais, néanmoins, il y a au fond de l'âme humaine comme une protestation permanente contre lui ; et comme il est certain que Dieu aurait pu l'empêcher s'il l'avait voulu, du moins le mal senti, douloureux, c'est-à-dire la souffrance, et surtout le mal volontaire et moral, c'est-à-dire le péché, on se demande comment sa bonté peut lui permettre de les laisser se produire.

Du mal moral et de la souffrance.

Ainsi la question se trouve réduite à une question de sentiment. Et la vraie science pourrait par conséquent se dispenser tout à fait d'y répondre, car, alors qu'il y a tant de preuves de la supériorité du bien sur le mal dans cet univers, et que le mal n'est pas repoussé par l'essence elle-même des choses et est au contraire un résultat immédiat de leur imperfection nécessaire, il serait par trop téméraire de soumettre les œuvres de Dieu aux exigences du cœur, qui sent mais ne raisonne pas.

Il nous semble que la seule chose à laquelle doive s'arrêter un esprit sensé en cette haute et délicate matière, c'est de pressentir quelques-uns des aperçus qui aident à entrevoir pourquoi Dieu a laissé une certaine place au mal dans son œuvre.

Pourquoi la souffrance ? Mais c'est là le combat et la gloire de l'âme humaine. Pourquoi la mort ? Mais où seraient sans elle les héros et les martyrs ? Et la mort n'est-elle pas elle-même la source de la vie, car tout être féconde la terre où la mort vient de le coucher. N'est-ce pas elle qui non-seulement ouvre les portes à la vie universelle sur cette terre, mais encore à l'homme celles de la vie éternelle ? Eh bien ! quand il n'y aurait d'autre résultat du

mal physique que cette vérité que l'univers n'est pas parfait et par conséquent n'est pas Dieu, et qu'il n'y aurait du mal moral que cet autre résultat, que le cœur de l'homme n'a pas en lui-même la source de la vertu, qu'il doit prier et aimer Dieu, cela nous paraîtrait bien suffisant. D'ailleurs, c'est dans la souffrance et autour de la souffrance, devant la mort et autour de la mort que le cœur humain répand ce qu'il y a de meilleur, la charité, le courage, la résignation, et que de lui sortent ses meilleurs épanchements en faveur de ses frères et ses meilleurs élans vers Dieu.





LIVRE XII

DE L'AMOUR DIVIN.

Le christianisme fait de l'amour divin le lien religieux entre Dieu et l'humanité. — Par quels sentiments l'homme s'unissait à la divinité avant que le christianisme eût introduit l'amour divin dans le monde. — Le sentiment de la crainte était-il le seul qui dominât dans tous les cultes religieux de l'antiquité? — Passage de M. Michelet. — En quels termes saint Paul prêche que l'amour divin est appelé à remplacer tous les autres dons faits jusque-là à l'humanité. — L'amour divin n'est pas un vain sentiment et ne peut pas cependant être remplacé par la simple pratique extérieure de la vertu. — L'amour divin docteur intérieur. — En plaçant dans l'amour divin le principal mobile du christianisme, Dieu a assimilé celui-ci à tous les autres grands établissements sur la terre. — L'amour divin fait aboutir les vertus, la prière et la vie entière ; il donne son éclat à la religion. — Toute la vérité sur l'amour divin résumée en la personne de Marie, sœur de Marthe. — La suprématie de l'amour divin commandant à toutes les autres affections, résulte de l'unité de l'âme humaine. — Quelle est l'essence de l'amour divin? — Quels sont les mouvements que l'amour divin produit dans l'âme? — Un des effets de l'amour divin est de faire désirer la gloire

de Dieu. — Quelles sont les sources de l'amour divin. — Quelle est la source principale de l'amour divin ? — Dieu, dans l'homme, principe de l'amour divin. — Dieu objet d'amour, en tant que toujours présent. — Dieu le seul ami consolateur. — Dieu objet principal d'amour. — Comment l'amour divin contient tous les autres sentiments surnaturels. — De quelle manière il faut aimer Dieu, et ce que c'est que de l'aimer de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces. — Quels sont les différents degrés de l'amour divin. — Pourquoi il est difficile que sur cette terre l'amour pour Dieu soit un amour sensible.

Le christianisme fait
de l'amour divin le
lien religieux entre
Dieu et l'humanité.

Nous avons déjà constaté, dans un livre précédent, que la notion parfaite et exacte de Dieu, popularisée et répandue partout, avait été un des résultats principaux de l'établissement du christianisme, le premier même par son importance intrinsèque et son influence indirecte sur tous les autres. Nous avons laissé entrevoir que toute la révolution religieuse qu'il avait opérée dans le monde se rattachait à ce fait, en ce que la notion de la divinité, d'extérieure qu'elle était restée à la vie spirituelle, en était devenue comme le fondement principal. Il nous reste à nous arrêter, avec tous les développements que comporte un sujet si intéressant, à la nature de ce lien, c'est-à-dire à l'amour divin.

Lorsque le christianisme fit son apparition sur la terre, l'Être infini n'était le culte de l'humanité

que dans la Judée et dans l'extrême-Orient. Or, en Judée, si la notion de l'infini était exacte, le culte était imparfait, car ce n'était qu'un culte de respect et de crainte ; et dans l'Orient, ni le culte ni l'idée n'étaient vrais, car l'idée était panthéistique et le culte tout de contemplation, et comme de stupeur. La Grèce seule avait quelque amour dans son culte, et c'était pour ses héros, dont elle conservait un souvenir reconnaissant. Quant au Destin, qui est le seul de ses dieux qui eût quelque rapport avec l'infini et comme un côté général et universel, pourquoi l'aimer, puisque inflexible il n'était pas capable de pitié et de miséricorde ? Ailleurs, c'étaient les énergies de la nature que l'on adorait ; si elles étaient bienfaisantes, on les priait par un sentiment d'intérêt et pour les plier à son service ; si malfaisantes, pour en détourner l'influence. Le christianisme hérita du judaïsme sa notion de la divinité, et remplaça son culte de crainte par un culte d'amour.

Par quels sentiments
l'homme s'unissait
à la divinité avant
que le christianisme
eût introduit
l'amour divin dans
le monde.

C'est là, sans aucun doute, la révolution la plus importante qui se soit jamais opérée au sein de l'humanité. Son mouvement fut tout intérieur et échappa ainsi à l'attention de l'histoire ; mais cela

ne diminue en rien son importance. Afin de l'expliquer naturellement, et pour ne pas être forcés à en chercher le mot dans l'évocation du surnaturel, l'on s'arrête à une vue générale sur toutes les religions de l'antiquité, en ce que, dit-on, elles étaient toutes fondées sur la crainte ; ce n'est que lorsque la lumière de l'intelligence, ajoute-t-on, eût dissipé les fantômes de l'imagination, et que la mâle confiance en soi-même eût remplacé les défaillances serviles du cœur, que l'amour remplaça la crainte parmi les autres sentiments aussi bien que dans l'ordre des sentiments religieux. Les dieux avaient paru d'abord comme des êtres malfaisants dont on doit conjurer la colère. Lorsque l'idée de l'Être infini faisait une apparition rapide soit sur les sommets de la philosophie spiritualiste, soit dans les profondeurs voilées des mystères religieux, c'est *Lui* surtout qui paraissait redoutable aux regards incertains de l'ignorante antiquité.

Le sentiment de la crainte était-il le seul qui dominât dans tous les cultes religieux de l'antiquité ?

Cette observation, comme toutes celles du même genre, n'est vraie qu'en partie. Sans doute la terreur créa plusieurs des divinités qu'adora l'idolâtrie, mais pas toutes. Même les peuples qui adorèrent l'infini panthéistique, la grande nature, comme pres-

que tous ceux de l'extrême-Orient, mêlèrent la reconnaissance à la crainte ; c'est ainsi que, dans les Indes et en Chine, les principales idoles représentaient et représentent, encore aujourd'hui, non les fléaux dévastateurs, mais la fécondité de la terre. Dans l'antique Egypte, on adorait, par dessus tous les autres, les animaux les plus utiles à l'agriculture et ses produits les plus bienfaisants. Pour la Grèce, nous laisserons la parole à M. Michelet⁽¹⁾. Par l'effet de ce don de divination qui est son principal mérite à la fois et son principal écueil comme historien, voici ce qu'il dit avec un mélange bizarre où domine cependant la vérité importante que nous avons à mettre en relief :

« L'immortalité est sensible ici, et palpable la gloire, dit-il en parlant des dieux de l'art grec réunis dans l'enceinte du temple de Delphes. Il faudrait qu'un jeune cœur fût déshérité à jamais du sens du beau pour ne pas être ému. *Le premier sentiment est la bonté des dieux.* Ils sont là, ces dieux grecs, de plain pied avec les héros historiques ou mystiques, sans orgueil, en bonne

Passage de M. Michelet.

(1) *Bible de l'humanité*, p. 205, 206, 207, citée par M. Vacherot, *Religion*, p. 120, 121.

» amitié ; tous ont entre eux un air touchant de
» parenté. Ulysse jase avec Thémistocle et Miltiade
» avec Hercule. L'aveugle Homère, royalement,
» s'asseoit devant ses dieux debout. Pindare avec
» la lyre sacrée, la robe triomphale, pontificale-
» ment, chante encore ; autour de lui, ceux qu'il a
» célébrés, les vainqueurs d'Olympie, de Delphes.
» La Grèce leur est reconnaissante de la beauté
» qu'ils montrèrent ici-bas ; elles les remercie
» d'avoir, par le constant travail de la sculpture
» vivante, par la forme admirable, réalisé Homère,
» Apollon ou Hercule, et qui sait ? Pallas ? Jupiter ?
» Le statuaire perpétuait cela, le transmettait en
» images immortelles pour garder à jamais le trop
» rapide éclair où l'on vit un moment les dieux...
» Lorsque les yeux, s'accoutumant un peu à cette
» splendeur, regardaient une à une ces têtes di-
» vines, fièrement dessinées sur l'azur profond d'un
» ciel pur, quelle devait être l'impression de la *via*
» *sacra*, de la montée de Delphes ! Et que de
» grandes leçons le cœur devait avoir de ces bou-
» ches muettes ! Quelles leçons douces et fortes, et
» quels encouragements ! La Grèce en sa religion
» la plus fervente et la plus vraie, garde tant de

- » raison, un tel éloignement de l'absurde, de l'in-
- » compréhensible, qu'au lieu de donner la terreur
- » de l'inconnu, elle marque la voie par où se fit le
- » Dieu, le progrès qui l'a mis si haut, par quelle
- » série d'efforts, de travaux, de bienfaits, il gagna
- » sa divinité. »

Il me semble que M. Michelet a touché le vrai plus qu'il ne s'en est douté ; la terreur était restée pour l'inconnu, l'infini, et ce devait être le triomphe du christianisme de faire faire à l'humanité ce passage, c'est-à-dire de la faire passer de la crainte à l'amour pour le grand Dieu créateur et conservateur de toutes choses.

Ce fut là son effet principal et comme son caractère propre ; saint Paul l'a établi dans un passage remarquable que je vais reproduire tout entier :

- « Quand je parlerais toutes les langues humaines
- » et celles des anges, si je n'avais pas la charité je
- » serais comme un airain sonnante et une cymbale
- » retentissante. Et si j'avais le don de prophétie et
- » que je connusses tous les mystères et tout ce qui
- » peut être l'objet d'une science ; et si j'avais la
- » plénitude de la foi à ce point de transporter les
- » montagnes, et que je n'eusse point la charité, je

En quels termes saint Paul prêche que l'amour divin est appelé à remplacer tous les autres dons faits jusque-là à l'humanité.

» ne serais rien. Et si je distribuais tout mon avoir
» pour nourrir les pauvres, et si je livrais mon
» corps même au supplice du feu, et que je n'eusse
» pas la charité, cela ne me servirait à rien. La
» charité n'aura point de fin, tandis que les prophé-
» ties finiront faute d'objet, que les langues tombe-
» ront, et que la science disparaîtra, car ce n'est
» qu'imperfection la science, imperfection la pro-
» phétie ; et lorsque surviendra le parfait, l'impar-
» fait disparaîtra. Lorsque j'étais enfant, je parlais
» comme un enfant, j'avais le sens d'un enfant, les
» connaissances d'un enfant. Or, lorsque je suis de-
» venu un homme, j'ai abandonné ce qui était d'un
» enfant. Nous voyons maintenant comme dans un
» miroir et dans un énigme ; mais alors nous serons
» face à face avec la vérité. Maintenant je connais
» en partie ; alors je connaîtrai comme je suis connu.
» Maintenant il y a place à la foi, à l'espérance et
» à la charité. Ce sont là trois choses ; mais la cha-
» rité en est la plus grande (1). »

Lorsque l'Apôtre écrivait de telles paroles, le monde civilisé était couvert d'une variété de lan-

(1) 1^{re} Corinth., chap. XIII.

gues dont quelques-unes étaient tellement parfaites qu'elles sont restées des modèles inimitables, des types dont nous cherchons à nous rapprocher sans les atteindre jamais. Des dons surnaturels qui ont disparu aujourd'hui parce qu'ils n'auraient plus d'objet, tel que celui de prophétie, avaient jeté un tel éclat qu'encore aujourd'hui cet éclat reste comme une des illustrations les plus hautes de la nature humaine. Les mystères religieux cachaient partout des vérités sacrées et profondes ; la plupart des sciences et des beaux-arts avaient atteint leur apogée. La foi religieuse, concentrée dans le peuple juif, y avait acquis une telle intensité qu'elle avait produit l'équivalent de transporter des montagnes en donnant à ce peuple conquis et opprimé l'avenir religieux du monde ; et elle avait ainsi abaissé le Capitole pour le remplacer par le Golgotha. Des ébauches saisissantes de la charité fraternelle avaient paru ; d'un bout de l'univers à l'autre le juif secourait le juif, le romain protégeait et vengeait quelquefois de son sang le romain, le grec était un frère pour tous ceux qui parlaient sa langue. La plupart des convictions religieuses ne reculaient pas devant les bûchers. Mais tous ces dons de l'humanité sont en eux-mêmes

et essentiellement transitoires ; ce qui est essentiel, éternel, l'union de l'homme à Dieu par l'amour, n'avait pas paru ; cela seul devait donner à l'humanité une gloire, une réalité substantielles ; c'est par là qu'elle passe des choses transitoires qui composent ce monde inférieur aux choses permanentes qui forment le monde supérieur. Le juif avait rêvé d'un empire terrestre, le romain l'avait poursuivi et atteint ; le grec avait eu l'ambition de dominer par l'esprit, et y était parvenu. Jésus ne parla que du royaume de Dieu, et ce fut par l'effusion de l'esprit divin, c'est-à-dire par le don de l'amour divin, qu'il le réalisa. Les prophètes s'étaient adressés à la foi du peuple juif et l'avaient ramené du vice à la vertu, de l'erreur idolâtrique au culte du vrai Dieu par la crainte de châtimens temporels et la promesse de récompenses terrestres ; les fondateurs du christianisme ne parlèrent plus que de Dieu et du don qu'il faisait de lui-même à l'humanité.

L'amour divin n'est pas un vain sentiment et ne peut pas cependant être remplacé par la simple pratique extérieure de la vertu.

Cependant il ne faut pas croire que la loi nouvelle ait présenté l'amour divin comme un simple sentiment. C'est bien un sentiment, car, dit saint Jean, aussitôt qu'il paraît il chasse un autre sentiment, celui de la crainte (1). Saint Thomas en traite de

(1) 1^{re} Ep., chap. iv, v. 18.

cette manière et le définit un *sentiment d'amitié* (1). Tout le monde connaît le passage admirable dans lequel saint Augustin le présente comme une aspiration vers la beauté éternelle (2). Mais ce n'est pas un sentiment stérile, une vaine aspiration. On n'a qu'à lire les deux épîtres de saint Pierre, l'épître catholique de saint Jacques. D'ailleurs, ce caractère pratique et efficace de l'amour divin dans le christianisme y est plus éclatant que ne l'est la lumière du jour. C'est par là surtout, par ce caractère de vertu austère, pure et sublime, que les premières églises orthodoxes se séparèrent des diverses églises gnostiques ; c'est ce que le concile de Trente définit d'une manière claire et directe contre Luther, qui prétendait que l'Esprit-Saint pouvait continuer à coexister dans l'âme régénérée avec le péché. Cependant la pratique des vertus ordinaires, et même des vertus les plus rares, ne pourrait remplacer l'amour divin si ces vertus portaient d'un autre mobile, émanaient d'un autre principe. C'est ce que saint Paul suppose dans le passage que nous avons cité de lui, lorsqu'il dit que sans la charité il ne ser-

(1) 2^e 2^e quæst. 23, art. 1^{us}.

(2) *Conf.*, livre 1^{er}, chap. vi.

virait de rien de donner tout son bien aux pauvres et de livrer son corps aux flammes. La bienfaisance et même l'héroïsme du martyr peuvent naître d'un sentiment non-seulement stérile, mais même coupable, comme la vanité, l'ostentation, le faux zèle. C'est ce que Jésus reprochait aux Pharisiens, et dont il résumait le vice par cette saisissante comparaison de sépulchres blanchis. C'est par la pratique des vertus que se révèle l'amour divin ; et il n'aurait rien servi à l'humanité, c'eût été même un principe de décadence très-énergique, si le christianisme, en lui apportant l'amour divin, ne lui avait apporté qu'un goût, qu'un idéal, qu'un vain objectif, une creuse rêverie, et non un principe sérieux et agissant de régénération morale et religieuse.

Quoique la conversion du monde par le christianisme ait été le résultat d'une action très-multiple d'aspects, très-variée de formes, c'est surtout à l'amour divin qu'on doit l'attribuer, à l'amour divin considéré non pas seulement comme grâce surnaturelle et par conséquent comme principe des vertus surnaturelles, mais comme sentiment et affection de l'âme pour Dieu. Platon et Socrate avaient connu Dieu, et si à cette connaissance ils avaient joint

l'amour, ils eussent fait ce que firent les chrétiens des premiers âges, ils auraient eu l'horreur de l'idolâtrie et auraient consacré leur vie à ce combat. C'est l'amour divin qui a été ce charbon ardent dont parle Isaïe, et qui a rendu si ardentes les lèvres de l'apostolat chrétien. C'est l'amour divin qui a ouvert, au milieu de la société humaine, une autre source de régénération dont parle saint Jean, lorsqu'il écrit aux premiers fidèles qu'il n'ajoutera rien aux très-courts développements de sa lettre, parce que *l'onction leur enseignera toutes choses*. Ceux qui voudront se rendre compte de ce mode particulier d'action de l'Esprit-Saint, n'ont qu'à ouvrir entre autres le livre de l'*Imitation*. Les ouvrages de philosophie, lorsqu'ils traitent de Dieu, s'adressent à la raison ; ici, au contraire, c'est le cœur qui seul parle ; et ce dialogue animé entre Dieu et l'âme chrétienne a plus excité de vertus, soutenu de combats intérieurs, éclairé de vérités mystérieuses, que les lèvres les plus éloquentes.

L'amour divin docteur intérieur.

Il ne faut pas réfléchir longuement pour être amené à voir en quoi il est naturel que Dieu ait placé dans l'amour divin le mobile principal du christianisme. C'est d'un amour terrestre que par-

En plaçant dans l'amour divin le principal mobile du christianisme, Dieu a assimilé celui-ci à tous les autres grands établissements sur la terre.

tent tous les mouvements de l'âme dans la direction des choses de cette vie ; et comme la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne en travaillant sur le même plan, c'est de l'amour divin que doivent partir tous les mouvements du cœur dans la direction des choses de l'autre vie. Ceci est très-clairement indiqué dans l'histoire de la fondation de l'Eglise. Lorsque Jésus choisit Pierre pour en être le principal fondement, il lui demanda s'il l'aimait. Ce n'est qu'après une réponse affirmative, répétée par trois fois, que le maître dit à son disciple ces paroles solennelles : « Tu es Pierre, et sur » cette pierre je bâtirai mon Eglise. » Le lecteur qui voudrait se rendre compte de la place importante que l'amour occupe dans les origines du christianisme, n'a qu'à ouvrir au hasard les épîtres de saint Paul. Ce qui y soulève toutes les lagues et les agite d'un souffle brûlant, c'est l'amour de Paul pour Jésus. Le nom sacré de l'Homme-Dieu y est répété avec une fréquence et un mouvement d'âme dont ne saurait se faire une idée celui qui n'a pas lu ces pages admirables. Qui ne connaît le passage vraiment sublime de passion divine dans lequel l'Apôtre défie non-seulement le présent mais l'ave-

nir, non-seulement la vie avec toutes ses séductions, mais encore la mort avec toutes ses terreurs, non-seulement les hommes, mais encore les puissances surnaturelles, de rompre le lien d'amour qui l'unit à Jésus ? Oni, et telle est l'histoire, quoique à des degrés divers, des autres fondateurs du christianisme. En cela, d'ailleurs, son établissement a en un principe semblable à celui de tous les autres grands établissements historiques. Est-ce que Rome aurait étendu son empire sur toute la terre connue, si elle n'avait pas été animée d'un amour passionné pour la gloire et le pouvoir, et ne s'était fait non-seulement tolérer, mais aimer par tous les peuples soumis, en leur laissant les biens auxquels ils étaient attachés, et qu'elle sacrifiait à un amour supérieur ? Ajouter d'autres exemples serait fastidieux pour le lecteur ; d'ici il voit se dérouler la grande loi d'amour qui domine toutes les autres lois morales et en est tout à la fois le principe, le régulateur et la sanction.

Il me paraît inutile de m'appesantir davantage à montrer que l'amour divin est le premier principe de la vie chrétienne ; d'ailleurs, cela va résulter de ce que je vais ajouter sur le rôle prépondérant

qu'il joue dans toute l'économie de la vie surnaturelle.

L'amour divin fait aboutir les vertus, la prière et la vie entière; elle donne son éclat à la religion.

C'est, en effet, l'amour divin qui fait aboutir tout ce qui est vivant dans l'âme. Que veut la foi ? voir Dieu, voiles abaissés ; l'espérance ? se reposer en lui ; la prière ? arriver jusqu'à lui. Aussi, toutes ces choses passeront avec la vie ; le seul amour divin restera. Que veut la vie entière ? l'immortalité, la stabilité, et ce sera le résultat de l'amour divin de l'unir à ces deux biens éternels, en l'unissant à Dieu.

Qu'est-ce qui active toutes choses en ce monde ? l'amour. Qu'est-ce qui fait qu'une famille bien unie forme un spectacle touchant ? c'est l'amour qui va des parents aux enfants, et réciproquement. Qu'est-ce qui embellit entre autres les cheveux blancs du vieillard ? sa bonté qui fait s'incliner sa sagesse vers les petits. Quand est-ce que la religion est sublime ? ce n'est point lorsqu'elle est considérée isolément dans ses pratiques, ses lois, son culte, mais lorsque toutes ces choses paraissent éclairées et réchauffées des ardeurs éternelles ; lorsqu'elle se montre comme un élan vers Dieu qu'elle atteint et embrasse. C'est lorsqu'elle s'écrie par la bouche de David qu'elle a

soif de Dieu, par celle de saint Paul qu'il surabonde de joie dans les cachots et sous les chaînes, par celle de saint Pierre demandant à être crucifié la tête en bas, par celle de saint Ignace d'Antioche implorant qu'on n'empêche pas son martyre, par celle de saint François de Sales, acceptant une éternité de souffrances à condition de pouvoir aimer Dieu pendant cette vie. Alors la religion apparaît comme libre, fille de Dieu et non pas son esclave, comme animée par le dévouement et non hésitante par la crainte.

Un des types les plus accomplis de l'amour divin est la sœur de Marthe et de Lazare, Marie. Seule elle a le ravissement pour la parole, écoutant dans le silence, comprenant les mystères ; elle a l'accent de la prière qui touche Dieu et obtient un miracle que personne autre n'a pu obtenir ; elle a la force de l'amour, au pied de la croix ; sa constance, car on la retrouve auprès du tombeau ; sa récompense, car c'est à elle qu'apparaît tout d'abord Jésus-Christ ressuscité. En elle la vertu est éclatante, et tous les biens de la terre ne lui paraissent mériter que d'être brisés avec son vase d'albâtre aux pieds de Jésus,

Toute la vérité sur l'amour divin résumée en la personne de Marie, sœur de Marthe.

et le luxe de sa beauté, ses cheveux, à essuyer la poussière qui les couvre.

La suprématie de l'amour divin commandant à toutes les autres affections, résulte de l'unité de l'âme humaine.

L'expérience prouve que dans le cœur humain, lorsqu'il est vivant et énergique et non pas faible et entraîné, il y a toujours grande unité de mouvements. Ainsi l'ambitieux soumet tout à l'ambition, l'avare à l'avarice, le savant à la science, l'honnête homme à la probité. Comme il n'est pas admissible que l'on soumette l'amour divin à un autre sentiment, il en résulte que, lorsqu'il occupe dans l'âme la place qui lui appartient naturellement, c'est lui qui doit dominer.

Quelle est l'essence de l'amour divin ?

Pour entrer plus profondément dans notre sujet, faisons remarquer que l'essence de la charité, c'est de considérer Dieu comme bon et aimable. La charité ne se porte pas vers Dieu parce qu'il est grand, la source de la sagesse, de la force, mais parce qu'il plaît au cœur comme infiniment aimable, parce qu'il l'attire par sa beauté, et aussi parce qu'il est le souverain bien et que le posséder est le principe du bonheur suprême.

Le premier des mouvements ou des impressions que l'amour divin produit, c'est de pousser l'âme à se rendre digne de l'objet qu'elle désire ; de là la

pénitence, de là la vertu. C'est ainsi que l'amour divin donne le branle à toute la vie intérieure. Or, le désir de Dieu, de l'atteindre, d'être digne de lui, n'est pas exempt, en notre âme, de tristesse. En sera-t-elle jamais digne ? Quand enfin pourra-t-elle l'atteindre ? ne sera-t-elle pas arrêtée en chemin ? Mais à cette tristesse pleine de craintes et de doutes succède, l'interrompant continuellement, la consolation que produisent les approches de Dieu ; chaque effort de l'amour est un pas en avant, tout mérite un nouveau gage, le jour qui vient de s'écouler, un jour de moins à ajouter à ceux de l'exil. D'ailleurs l'amour, même loin de la jouissance, n'est point sans une impression réelle de la présence de l'objet qu'il embrasse. Il ne le voit point et il ne voit pas directement ce qu'il aime en aimant Dieu ; ce qu'il possède en le possédant, c'est une paix profonde, parfois un ravissement merveilleux. Quel est cet hôte invisible ? l'âme ne le voit point face à face, et elle a cependant une impression réelle de sa présence. Quelquefois c'est une lumière qui l'inonde, et qui, éclairant la figure de la vertu, lui en montre les augustes beautés ; quelquefois c'est le son d'une parole intérieure qui la pénètre plus avant que celui

Quels sont les mouvements que l'amour divin produit dans l'âme ?

du chant le plus intime et le plus profond. D'autres fois c'est comme un ravissement produit par le parfum le plus pénétrant. Parole intérieure de la vérité, lumière éclairant la beauté morale, délices de la contemplation, de la pensée, du silence, tels sont les principaux effets de la présence de cet être adoré dont tout la ravit à la fois, la voix, la lumière répandue par ses regards et les plus rapides impressions de son divin contact.

Un des effets de l'amour divin est de faire désirer la gloire de Dieu.

L'on sait que l'un des effets les plus directs d'un amour quelconque dans un cœur, c'est d'entraîner ce cœur qu'il dirige à s'oublier lui-même et à ne se servir de ses désirs qu'au service de celui qu'il aime. C'est ainsi qu'aussitôt que l'avare a donné son cœur à l'or, il ne pense et n'agira désormais que pour le conserver et l'augmenter. Aussitôt que l'amour divin est son maître, le cœur de l'homme s'oublie bien plus complètement encore lui-même, et tout entier à l'entraînement et à l'admiration que lui font éprouver les révélations intérieures de la présence de Dieu, qu'il soit connu, aimé, adoré, telle est son aspiration constante. D'autant plus que l'Être adoré est son maître ; et en se mettant ainsi tout entière à son service, l'âme humaine obéit à une

loi de l'ordre en même temps qu'à un entraînement de l'amour. Telle est l'explication de la conquête du monde à la croyance en Dieu par le christianisme.

C'est encore ce qui explique que chercher à connaître la volonté divine pour la suivre est un des effets de la présence de l'amour divin dans le cœur ; et plus cet amour divin devient vif, dégagé de tout alliage, plus l'âme s'oublie elle-même et s'attache entière à faire la volonté de l'Être qu'elle adore.

Quant aux sources de l'amour divin, elles sont multiples. Cependant on peut les ramener à trois principales.

C'est d'abord la raison qui amène à aimer Dieu par dessus toutes choses en démontrant au cœur qu'il n'est rien ici-bas d'assez constant, d'assez élevé, d'assez permanent pour lui donner un bonheur qui mérite tous les efforts de sa vie.

Quelles sont les sources de l'amour divin ?

Le cœur, sans sortir de lui-même, et par l'effet immédiat de sa reconnaissance pour tout ce que Dieu lui a prodigué de bienfaits, est entraîné à se consacrer entièrement à l'amour divin. Mais la source la plus permanente, la plus abondante de l'amour divin est incontestablement la grâce divine

Quelle est la source principale de l'amour divin ?

considérée en elle-même et dans son action directe.

Faisons remarquer d'abord que notre vie extérieure et dans l'ordre des choses d'ici-bas est peu dirigée par la raison, mais bien par l'entraînement.

Qu'il y a peu d'hommes qui se dégagent assez des passions des sens, de celles du cœur ou même de celles de l'esprit pour chercher au dessus et au delà !

Combien il en est peu dont l'âme soit assez libre d'autres impressions pour être touchée, ainsi qu'il convient, de la pensée des bienfaits divins !

La source qui alimente sur la terre tous les courants de l'amour divin, celle à laquelle puisent sans cesse sans l'étancher jamais tous ceux qui vivent pour les biens invisibles, c'est la grâce cultivée par les diverses pratiques de piété, par la prière, la lecture de la parole divine.

Non, ce n'est pas tant l'exercice de la raison par les réflexions sur la fragilité des choses d'ici-bas ; ce ne sont pas même, comme causes principales, les élans naturels que produit dans notre âme la vue des biens dont Dieu comble notre vie qui mettent en nous quelque chose de supérieur à la terre, c'est-

à-dire l'amour divin dans son principe et son essence.

Le lecteur comprend maintenant comment il se fait que ce n'est pas de notre cœur lui-même et de son énergie propre que naît l'amour divin, mais que c'est Dieu qui le produit ; et c'est par sa présence en nous.

Dieu, dans l'homme,
principe de l'amour
divin.

Après avoir ainsi bien constaté la nature intrinsèque, le principe essentiel de l'amour divin, revenons, pour reposer nos faibles regards, à considérer en quoi l'amour divin se rapproche de nos sentiments ordinaires.

Nous sommes naturellement portés à aimer en nos semblables tout ce qui est beauté, bonté, grâce, attrait quelconque : l'enfance pour sa droiture, sa naïveté, sa confiance, les charmes divers qui lui viennent de son innocence ; la jeunesse parce qu'elle est pleine d'ardeur, de générosité, et sans calcul ; l'âge mûr, qui a reçu en partage les affections profondes, les dévouements réguliers, et dont la conduite est forte, grave, soutenue ; enfin la vieillesse si douce, si bienveillante au moment où la vie l'abandonne et où s'approche la mort. Comment ne pas aimer, si l'âme n'a pas perdu le sentiment du bien, les su-

périeurs qui protègent nos intérêts, les inférieurs qui les servent, les amis qui charment, soutiennent et consolent tour à tour ? Or, ces divers sentiments que nos semblables ont le droit de nous demander, l'un celui-ci, l'autre celui-là, doivent tous venir se réunir en un seul qui monte vers Dieu, Dieu l'auteur permanent de tout ce que nous aimons dans l'homme. Et avec cette autre différence que votre vie se déplaçant continuellement vous fait passer d'un ami, d'un protecteur à un autre, vous fait jouir successivement des biens divers dont les différentes individualités sont les intermédiaires, tandis que, au-dessus, ne changeant point, l'on trouve Dieu, amour satisfaisant toute l'âme, et la satisfaisant sans alternative et sans changement.

Dieu objet d'amour,
en tant que tou-
jours présent.

De tous les êtres que l'homme peut aimer, Dieu est le seul qui puisse lui donner un bonheur continu, en ce que seul il peut lui être toujours présent, et un bonheur profond en ce qu'il lui est parfaitement intime. Que d'événements nous séparent souvent de ceux que nous aimons le mieux ! Que d'impressions, de passions, nous les rendent momentanément étrangers, en ce que nous ne nous entendons plus avec eux, la distance se plaçant alors entre les

âmes ! Dieu est le seul dont la présence soit compatible avec les diverses situations qui composent notre vie. Le prophète David (1), dit une admirable parole en affirmant que « cette présence n'est pas même incompatible avec les ombres de la mort. » D'ailleurs, un homme que l'on aime, quel que soit le degré de notre intimité avec lui, il est toujours un recoin de notre âme où il ne pénètre point ; et Dieu est le seul qui puisse entendre certaines paroles confuses, indistinctes, qui sont souvent l'expression de nos désirs les plus vifs quoique le moins explicites, à qui nous puissions révéler certaines douleurs pour lesquelles la parole de notre bouche n'a pas de mots, le seul qui ne soit pas à l'extérieur de notre âme, mais en elle-même, et que l'on puisse par conséquent non pas presser dans ses bras, serrer contre sa poitrine, mais étreindre avec tout son être.

C'est surtout dans les profondes et radicales affections que l'on reconnaît que Dieu est le seul véritable ami, le seul véritable consolateur. Une erreur ou même une faute réelle ternit votre réputation ;

Dieu le seul ami
consolateur.

(1) Psaume 22.

quelque chose apparaîtra sur le visage de ceux qui vous aiment le mieux. Et ne doit-on pas ajouter que le plus souvent ils se feront un point d'honneur de vous abandonner ? En ruines plus complètes, qu'aura à vous offrir même l'affection la plus fidèle pour toute une vie extérieure détruite ? Votre seul refuge sera en celui de qui l'on se trouve d'autant plus rapproché que le monde s'éloigne davantage. C'est alors seulement que l'on sent que la véritable vie est la vie intérieure, que le seul ami dont on doit tenir compte, c'est celui qui regarde non aux apparences, mais aux réalités. C'est alors que l'on se rappelle avec confusion, car l'on ne se trouve pas digne de s'appuyer sur un semblable rapprochement, que la vie publique du Fils de Dieu fut inconnue par plusieurs qui le considéraient comme visant non à faire le bien du peuple, mais à l'entraîner dans l'abîme par ses séductions (1). Et sa vie morale, la réalité de sa vertu ne fut-elle pas mise en doute par ceux qui l'appelaient : gourmand, ivrogne, et qui attribuaient à des goûts inférieurs sa familiarité avec les publicains et les pharisiens (2) ?

(1) Luc, chap. XIX°.

(2) Luc, chap. IX.

Dans les pertes de fortune, au milieu d'une société qui accorde tant d'estime aux richesses, l'on sent qu'il n'est qu'un seul cœur devant lequel de telles catastrophes ne nous enlèvent rien, celui qui tient toutes les choses de la terre comme si elles n'étaient point, qui ne récompense que la seule vertu, et qui, n'ayant pas donné à son fils sur la terre, ni « un nid comme aux oiseaux, ni une tanière comme aux renards (1), » est le seul qui n'ait tenu aucun compte de la fortune parmi tous ceux qui fondent des sociétés ; car, bien au contraire, c'est sur la pauvreté qu'il a bâti son Église. Et au milieu du déchaînement des haines violentes, qui peut d'une part protéger, et de l'autre faire agréer par l'âme un modèle d'une bonté adorable qui fut, lui aussi, en butte à tant de violentes persécutions ? et qui peut faire entendre sa voix, faire voir son visage, sentir sa main, quand la maladie et les approches immédiates de la mort ont répandu autour de nous leurs ombres épaisses ?

L'on a souvent remarqué la rapidité de tout ce qui est beauté, grâce, éclat. L'on dirait, en effet, que

Dieu objet principal d'amour, à cause de son amabilité infinie.

(1) Luc, chap. ix.

ces qualités ne peuvent se trouver réunies avec ce qui est stable et solide, et que leur caractère spécial est l'inconstance, le rapide passage. Avec quelle rapidité la jeunesse, en s'enfuyant, emporte la beauté corporelle ? Ainsi presque toujours de l'éclat de l'esprit, qui rarement est compatible avec la raison dans sa maturité. Le cœur lui-même perd sa confiance, son abandon, parfum le plus exquis du sentiment, avec ses illusions. S'attacher à ce qui est aimable, à ce qui enchante, c'est s'attacher à ce qui ne dure qu'un jour. Seule la sagesse a toujours des paroles à la fois douces et fortes, la vertu un éclat qui brille davantage à mesure qu'elle mûrit et se parfait ; et la vertu c'est Dieu embrassé par le cœur, la sagesse Dieu écouté par la raison.

C'est seulement dans ce monde intérieur avec lequel l'âme est en rapport que l'éclat ne se ternit point, la beauté ne s'efface point, et ne se taisent jamais les lèvres douces, gracieuses. Si l'on pouvait lui trouver à qui le comparer dans cet univers extérieur, il faudrait s'élever au-dessus de cette terre dont les printemps n'ont qu'un jour, sur laquelle les tempêtes succèdent rapidement aux harmonies tranquilles, et pousser jusqu'à ces ré-

gions dont les astres ont un éclat incorruptible et où ne s'entendent que les voix de ces mondes innombrables, vagues étincelantes et sans orage de l'espace sans limites.

Pour passer à un autre aspect de ce vaste sujet, faisons remarquer que c'est par la multiplicité des rapports de l'âme avec Dieu que l'on s'explique comment l'amour divin renferme tous les autres sentiments. L'on a vu comment tout ce que l'on peut attendre de l'amitié la plus confiante et la plus étendue, l'amour divin le remplace au plus haut degré. N'est-ce pas sa voix, cette voix intérieure que l'on consulte dans des nécessités dont on n'oserait jamais exposer le tableau à l'amitié la plus dévouée ? N'est-ce pas cette voix intérieure qui dans nos peines nous parle plus doucement et plus énergiquement aussi, lorsque pour l'écouter nous nous élevons vers Dieu ? N'est-ce pas elle qui console par de meilleures espérances ? Que si un amour mêlé de tendresse et de respect monte incessamment de notre âme vers notre père et notre mère dont la voix vénérée nous a enseigné la sagesse, dont la sollicitude inquiète et soutenue s'est trouvée toujours là où il y avait un danger à surmonter, n'est-ce

Comment l'amour divin contient tous les autres sentiments.

pas l'amour de Dieu qui est le foyer auquel viennent s'allumer tous les sentiments de cette nature, et n'est-il pas lui-même le Père de tous les hommes ? Ne peut-on pas affirmer, sans aucune déviation de pensée, que l'âme lui est tellement unie, et qu'il est si vrai que c'est dans cette union qu'est le principe de toutes les lumières, de toutes les vertus, que l'on doit comparer le sentiment qu'une intelligence éclairée de la vérité surnaturelle, un cœur animé de la grâce divine éprouvent pour Dieu, à celui d'une nature si particulière qu'une épouse éprouve pour celui dont la vie s'est unie à la sienne et l'a couronnée de la gloire de la maternité.

De quelle manière il faut aimer Dieu et ce que c'est que de l'aimer de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces.

Quant aux qualités de force et d'étendue que la loi divine exige pour l'amour divin, c'est que ce soit de toute notre âme, de tout notre cœur et de toutes nos forces, que nous aimions l'Être infini.

Aimer Dieu de toute son âme, c'est l'aimer comme le corps aime cette vie terrestre, car Dieu est la vie de l'âme, et par conséquent l'âme qui est réellement vivante, qui s'appartient elle-même, l'âme que le corps n'a pas soumise à n'avoir d'autres inclinations que les siennes propres, doit d'instinct, d'entraînement irrésistible et intime aimer son Dieu,

comme d'instinct et d'entraînement intime et irrésistible notre corps est attaché à la vie de ce monde. Aimer Dieu de toutes ses forces, c'est l'aimer de toute sa vie active, lui rapporter toutes ses actions, ainsi que le fait tout être par rapport à celui qui est l'objet principal de ses affections, tandis que l'aimer de tout son cœur c'est ajouter le sentiment à l'action, lui donner tous les mouvements de sa vie intérieure, ses pensées, ses désirs, ainsi qu'on lui a consacré tous les efforts de sa vie extérieure.

Pour en revenir aux mouvements et impressions que l'amour divin produit dans l'âme, il est bien certain que notre vie s'écoulant loin de la vue immédiate de Dieu, et dans des alternatives d'ombre et de lumière indirecte, l'on ne saurait négliger parmi ces mouvements et ces impressions la douleur qu'exprimait David en ces termes : « Hélas ! » mon exil se prolonge, » et que son fils Salomon exprimait de cette autre manière par la bouche de l'épouse des Cantiques : « Dites à mon bien-aimé » que je languis d'amour. » L'on doit ajouter que cette douleur est nécessairement augmentée par l'impression particulièrement triste que fait éprouver la conscience de ses imperfections et de ses

Quels sont les différents degrés de l'amour divin.

péchés à l'âme que la mort n'a pas encore unie d'une manière définitive au souverain bien.

A cette douleur de l'absence vient se joindre le travail de la recherche. L'âme frappée des traits de l'amour divin se met à la recherche de celui dont elle a entrevu la beauté et la bonté, et qui l'a fait tressaillir tout d'un coup par cette double révélation. Ainsi que l'épouse des Cantiques, ayant vu disparaître celui qui l'a ravie par cette apparition rapide, elle s'écrie : « Je vais me mettre en marche » et je chercherai celui qui est mon bien-aimé. » Ainsi que cette amante désolée, elle s'adresse à tout ce qu'elle rencontre sur son passage, s'écriant : « Est-ce que vous ne pourriez pas me dire par où » est passé celui que j'adore ? » Elle s'arrête souvent brisée dans cette poursuite, disant quelque chose de semblable à ces paroles de David : « Que » Dieu ait pitié de nous, qu'il nous montre son » visage lumineux, qu'il nous révèle le chemin » qui sur cette terre conduit jusqu'à lui. » Quelle que soit la perfection des créatures qui se rencontrent sur son passage, elle fait comme Marie-Madeleine qui, s'étant levée de grand matin pour aller voir Jésus dans son tombeau, et y rencontrant

des anges éclatants de pure et brillante lumière, leur répond à peine, toute entière à l'objet unique de son amour.

Ces deux peines de l'absence et de la poursuite paraissent une grande amertume lorsqu'on les considère en elles-mêmes ; mais lorsqu'on en vient à penser que tout ce qui a quelque valeur ici-bas, l'homme ne peut l'atteindre qu'au prix de grands efforts ; qu'il en est ainsi souvent des biens extérieurs les plus grossiers, tels que ceux de la fortune, et toujours de ceux qui sont plus élevés comme la gloire, l'autorité morale sur les esprits ; qu'il en est certainement ainsi des biens intérieurs, de la science, de l'empire sur ses passions, l'on trouve que l'on ne doit pas s'étonner qu'il n'en soit pas autrement du souverain bien considéré comme objet de notre amour. D'autant plus qu'à un cœur épris de la passion divine, tous les efforts paraissent peu de chose en vue d'une telle possession. Il n'y a de fatigue que pour qui n'aime point ; tout paraît léger à celui qui aime. Et même tel est un des principaux effets de l'amour d'élever si haut le cœur, de le remplir d'une telle puissance que tout acte extérieur lui paraît peu de chose. Ce qui l'exprime tel qu'il

est, ce qui donne la mesure de sa force, ce n'est pas ce qu'il fait, mais ce qu'il désire faire. Il trouve que ce qu'il fait pour témoigner son ardeur n'est rien ; il désirerait en faire mille fois davantage. Il ne se fatigue que lorsqu'il décroît lui-même ; tant qu'il est en progrès, rien ne saurait ni l'abattre ni même le fatiguer.

Pourquoi il est difficile que sur cette terre l'amour pour Dieu soit un amour sensible.

Comme Dieu est un être invisible, un être qui ne s'est pas encore révélé par une vue directe, il peut se faire que l'on n'ait pour lui un amour sensible que dans une très-grande imperfection, car un tel amour suppose un être dont l'amabilité nous apparaît avec assez de force pour nous émouvoir. Il est bien certain que la bonté de Dieu, son aimable et continuelle Providence sont visibles au travers du voile des créatures ; il est incontestable aussi que les personnes pieuses et habituées à la méditation des choses divines aperçoivent facilement au fond de leur âme comme une révélation du visage de Dieu. Mais pour la plupart des chrétiens, peu portés ou peu habitués aux choses de l'esprit, qui ne méditent jamais ou presque jamais, qui ignorent les émotions et les attendrissements de la piété, l'amour de Dieu doit être accommodé à leur nature, à leurs

habitudes d'âme, et il suffit que ce soit surtout un amour de volonté, c'est-à-dire qu'ils soient dans la disposition habituelle de tout sacrifier à la loi divine.

Mais cependant, encore une fois, l'on ne doit pas confondre l'amour de Dieu avec le simple respect, la simple obéissance, car si la nature nous entraîne non-seulement à respecter nos parents, nos bien-faiteurs, à les honorer, mais encore jusqu'à les aimer, que doit-il en être par rapport à Dieu dont toute bonté humaine émane, et qui se trouve à la première origine de tout bienfait ?

Mais quant au moyen pratique, solide de nous assurer si nous aimons Dieu de tout notre cœur, c'est de nous interroger, pour voir si au fond de notre conscience il y a une disposition inébranlable de plutôt mourir que de se séparer de Lui. Or, l'on se sépare de Dieu lorsqu'on se sépare de la justice, de la chasteté, de la charité, de la religion. Sommes-nous en telle disposition que si nous ne pouvions sauver notre fortune, nous arracher au gouffre de la misère que par une injustice, nous ne le ferions jamais ? Et si un manquement grave à l'honneur, une participation personnelle à une manœuvre

politique injuste, ou à une opération industrielle déloyale, pouvait nous porter au faite de la fortune, ne succomberions-nous pas à cette tentation ? Sentons-nous que nous sommes assez attachés à la religion pour ne pas rougir d'elle, ce qui dans certaines circonstances et dans certaines positions peut être une offense très-grave à la dignité de la conscience et à l'honneur dû à Dieu ? Aimons-nous assez notre devoir pour être prêts à ne le jamais sacrifier à un entraînement du cœur ou des sens ? Que si nous nous sentons dans ces dispositions, nous pouvons rester assurés que nous aimons Dieu sérieusement et d'un amour tel qu'il le demande, alors même que la trempe de notre âme et le peu de culture de notre piété nous rendraient difficile ou même impossible toute émotion de cette nature.

Cependant, il faut remarquer que cet amour du devoir, au point de tout lui sacrifier, pour qu'on puisse y voir une expression de l'amour de Dieu, il faut qu'il soit autre chose qu'une vertu humaine. Il faut qu'il émane d'un fond de religion, et que d'ailleurs il s'appuie sur les pratiques religieuses, au moins celles qui sont de commandement ; il est bien certain qu'une vertu purement humaine, et sur-

tout celle qui vient d'un principe d'orgueil, ne doivent pas être confondues avec celle qui est l'explosion de l'amour divin, et que même, à cause de leur principe, elles en sont la négation directe.

Toute cette doctrine est contenue dans les paroles de saint Jean : « Si vous gardez mes commandements, vous ne sortirez pas de la charité (1). »

Pour comprendre combien il est nécessaire de distinguer le solide amour de Dieu, qui s'exprime par l'observation de sa loi, il suffit de rappeler encore que dans tous les temps il s'est trouvé des âmes mystiques qui, s'abusant elles-mêmes, ont fait consister l'amour de Dieu, la perfection de la vertu dans un état d'âme qui n'étant qu'une contemplation sans règle, sans point fixe, s'évanouissait rapidement dans le vide. A ces conditions, s'il était vrai que l'amour de Dieu n'est que l'exaltation, et quelquefois l'absorption de l'âme par la contemplation, l'amour divin serait inutile pour la réforme des mœurs, pour les progrès de la vertu, pour les résultats pratiques qui s'appliquent au bien de la société, et saint Paul n'aurait pas pu dire que « la charité est

(1) Ev. saint Jean, 15°.

» l'accomplissement plein et parfait de la loi (1). »
Aussi cette erreur, qui sous différentes formes n'a pas cessé d'apparaître dans l'Eglise, a-t-elle été repoussée avec horreur et comme conduisant aux conséquences les plus monstrueuses.

Le lecteur, par ces dernières réflexions, est à même de juger comment le christianisme, en apportant au monde l'amour divin, lui a apporté à la fois un don supérieur à la nature humaine, un sentiment qui surpasse, domine et règle toutes les autres, un principe non-seulement de sainteté divine, mais encore de toutes les vertus humaines.

FIN DU DEUXIÈME ET DERNIER VOLUME.



(1) Rom. XIII.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE I.

De Kant et du panthéisme allemand à la fin du XVIII ^e siècle et au commencement du XIX ^e	1
---	---

LIVRE II.

Du prolongement des doctrines philosophiques du XVIII ^e siècle au travers du XIX ^e	45
---	----

LIVRE III.

De la confusion que produisit parmi les diverses doctrines philosophiques en France l'importation des idées alle- mandes par M. Cousin	75
--	----

LIVRE IV.

De la philosophie dans les dernières années de ce siècle ; de sa stérilité comme création et des dangers de sa vul- garisation par les journaux et les sociétés secrètes. . .	103
---	-----

LIVRE V.

Des applications diverses du panthéisme allemand par l'école positive, le socialisme et la critique religieuse. .	123
--	-----

LIVRE VI.

De l'idée traditionnelle de Dieu dans la religion chré- tienne	165
---	-----

LIVRE VII.

Dieu indépendant de l'univers	203
---	-----

LIVRE VIII.

De la création du monde	249
-----------------------------------	-----

LIVRE IX.

La création d'après la Genèse	275
---	-----

LIVRE X.

De la création de l'homme.	319
------------------------------------	-----

LIVRE XI.

De la Providence.	347
---------------------------	-----

LIVRE XII.

De l'amour divin.	385.
---------------------------	------



TABLE DÉTAILLÉE DES MATIÈRES.

LIVRE I.

De Kant et du panthéisme allemand à la fin du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième.

L'effet direct et propre de la philosophie de Kant est la destruction de toute vérité. — Comment, par rapport à la vérité de l'existence de Dieu en particulier, son essai de réédification fut impuissant. — Le fond du système de Kant est un aveu de l'impuissance de la raison humaine. — Comment expliquer la place qu'occupe le système de Kant dans les annales de l'esprit humain. — Pourquoi le système de Kant, tel qu'il est, n'aurait jamais pu réussir en France. — Grandeur que Kant imprime à son système par la direction qu'il lui donne. — C'est par un travail de destruction que débute le système de Kant. — Kant détruit toute religion positive par l'application qu'il lui fait de son système. — Sincérité de Kant, en matière religieuse, hors de doute. — M. Vacherot admet l'application de la méthode de Kant à la religion, et la rejette pour tout le reste. — Disciples de Kant qui ne modifient pas essentiellement sa doctrine. — Fichte va au delà de Kant en posant en principe que le *moi* crée toutes les vérités. — Palinodie de Fichte par rapport à la morale et à la religion. — Mais en les confondant il les détruit l'une et l'autre. — Comment il en arrive à un panthéisme mystique et à une définition de la Trinité. — Comment Fichte applique son système au développement des religions positives. — Mouvement général des esprits qui avait poussé à cette restauration du panthéisme positif. —

Quelle est la théologie de Schelling. — Application qu'Hégel fait de la doctrine du progrès au développement des religions positives. — Et celle qu'il fait en particulier aux dogmes chrétiens. — Ce que prouvent ces applications des divers systèmes philosophiques aux vérités religieuses. — Cette identification de la philosophie et de la théologie en Allemagne constatée par M. Vacherot. — Cette confusion acceptée par les seuls théologiens protestants. — Le théologien Schleiermacher jette la religion en pleine rêverie. — Comment il accepte et modifie le panthéisme de Spinoza. — Point extrême du nihilisme de la philosophie allemande en Fuerbach. — Passage de ce philosophe qui met en relief les qualités et les défauts les plus saillants de la philosophie allemande. — Mouvement de retour vers les vérités traditionnelles et la philosophie du bon sens, mais encore empreint du vague et de l'inexactitude germaniques.

LIVRE II.

Du prolongement des doctrines philosophiques du XVIII^e siècle au travers du XIX^e.

Matérialisme complet auquel aboutissent les doctrines de Helvétius et de d'Holbach, et atheisme où arrive l'incrédulité de Voltaire. — La philosophie spiritualiste du XVIII^e siècle ramenée en France par l'enseignement purement psychologique, tout d'abord, de M. Royer-Collard. — Attitude religieuse et chrétienne de M. Royer-Collard. — L'enseignement de M. de La Romiguière, presque exclusivement psychologue, aborde incidemment les hautes questions métaphysiques. — Système de M. Benjamin-Constant sur l'origine des religions. — Ecole traditionnaliste de MM. Portalis, Riambourg, de Bonald, etc., etc. — Services qu'a rendus à la vérité la polémique de cette école contre le déisme. — Elle le combat sur le terrain des mystères et lui démontre qu'elle en a conservé le plus grand nombre.

— Le déisme est un athéisme de conséquences, par opposition à l'athéisme de principes. — Sentiment de Bossuet sur cette question. — Déistes de bonne foi. — Importance que donne à cette appréciation le nom de Bossuet. — Ce qu'est l'athéisme. — Le théisme chrétien à l'opposé de l'athéisme. — Pour la direction de la vie autant que pour les doctrines. — Le théisme doctrine affirmative, et l'athéisme doctrine négative. — Le déisme doctrine de juste milieu. — En quoi le déisme se rapproche et se sépare du théisme chrétien. — Comment il se tient à égale distance de l'athéisme et du théisme chrétien. — Résumé de ce qu'est le déisme.

LIVRE III.

De la confusion que produisit parmi les diverses doctrines philosophiques en France l'importation des idées allemandes par M. Cousin.

C'est M. Cousin qui introduit en France les principes et les principales applications du panthéisme allemand. — Il n'accepte pas ce rôle et prend celui d'éclectique, avec une nuance de préférence pour Descartes. — D'après lui, la raison de l'homme n'est qu'une émanation de la raison divine. — De cette origine divine de la raison, M. Cousin conclut à l'infériorité de la foi. — Il fait de la foi non une perception de la vérité, mais une hallucination de l'intelligence. — Par quel détour il arrive à la négation des mystères. — Supériorité qu'il attribue à la philosophie sur la religion. — Place qu'il attribue au christianisme dans l'histoire du développement de la raison humaine. — Il réduit l'inspiration surnaturelle à n'être qu'un phénomène de l'intelligence humaine. — Son mysticisme oriental. — A quel point il classe la liberté humaine de l'histoire. — Pourquoi, après avoir débuté par le panthéisme allemand, M. Cousin se tourna vers l'éclectisme. — Comment réduire la philosophie à l'éclectisme serait l'anéantir. — En faisant de la philosophie une

science aussi étendue et aussi difficile que l'éclectisme, M. Cousin la rendait inaccessible au peuple. — Comment de l'éclectisme est né le scepticisme. — Comment l'éclectisme condui^t M. Cousin lui-même au scepticisme. — Double résultat de l'action de M. Cousin. — Paroles de Jouffroy. — Application par Saint-Simon du panthéisme aux questions sociales. — C'est Pierre Leroux qui expose la doctrine du progrès de Saint-Simon. — Fourier la conduit à ses dernières conséquences. — L'esquisse d'une philosophie de M. de Lamennais est une tentative de système panthéistique, dans le genre de celle de l'Allemagne.

LIVRE IV.

**De la philosophie dans les dernières années de ce siècle
de sa stérilité comme création et des dangers de sa
vulgarisation par les journaux et les sociétés secrètes.**

Stérilité du génie philosophique en France dans le XVIII^e siècle où il ne produisit rien de vraiment original, et dans le XIX^e où il ne vit que d'emprunts faits à l'Allemagne. — Cette stérilité est un indice que la philosophie ne doit pas aspirer à remplacer la religion dans le gouvernement des esprits. — L'on doit juger de l'avenir de la philosophie surtout par son passé. — L'action de tous les systèmes de philosophie a toujours été limitée par des systèmes contraires que leur apparition suscitait aussitôt. — Tous les systèmes de philosophie passent rapidement des mains des vrais philosophes qui les ont créés entre celles des rhéteurs qui les altèrent. — Un travail semblable d'altération de la part des disciples. — Aucun système de philosophie ne parvient à des définitions qui soient acceptées de tous. — Parmi les philosophes, les uns ont des qualités de clarté et de précision qui permettraient de vulgariser leurs doctrines, mais ils ne s'occupent pas des questions générales qui intéressent la foule, tandis que ceux qui s'occupent de ces dernières ont un enseignement qui ne peut devenir vulgaire. — L'esprit d'éman-

cipation du passé, caractère principal de notre siècle, nouvel obstacle à la création et à la vulgarisation d'un enseignement général. — Dangers sociaux particuliers à l'époque actuelle. — Les vulgarisateurs se substituant aux esprits créateurs. — Ils osent ce que n'auraient jamais osé ceux-ci. — Leur négation de l'exercice de la justice divine dans les questions sociales. — L'idée de Dieu rabaissée et déshonorée. — Les vulgarisateurs ont contre le christianisme des audaces que les grands philosophes de l'antiquité n'eurent jamais contre le paganisme. — L'athéisme des vulgarisateurs produisant l'apostolat de l'athéisme par les sociétés secrètes.

LIVRE V.

Des applications diverses du panthéisme allemand par l'école positive, le socialisme et la critique religieuse.

Le positivisme ou la négation doctrinale de tout ce qui n'est pas susceptible d'expérimentation, et par conséquent de l'existence de Dieu, est en France un des résultats de la négation du surnaturel par le panthéisme allemand. — La parenté entre le positivisme et le socialisme s'accuse par leur communauté de tendances sociales. — Paroles du fondateur du socialisme en ce sens. — Citation de M. Proudhon sur le même sujet. — Comment le positivisme accuse son athéisme en séparant le socialisme, non-seulement de tout culte religieux, mais même de toute croyance déiste. — Peinture que fait M. Proudhon des résultats sociaux de cet athéisme. — Comment il détruit les autels du dieu humanité. — Caractère effréné de l'athéisme socialiste. — Le danger principal du positivisme est dans son alliance avec le socialisme, et en ce que celui-ci le prend pour son système philosophique. — Cette alliance est impuissante pour le progrès sérieux. — Comment le socialisme saint-simonien se rattache aux principes du positivisme. — Condamnation du saint-simonisme par le comte de Saint-Simon lui-même. —

Athéisme raffiné de l'Ecole critique. — Elle divinise l'esprit humain et fait tout remonter à ses évolutions. — Sa formule panthéistique. — Sa formule athée. — Son idéalisme — M. Taine. — Paroles de M. Pierre Leroux, semblables à celles déjà citées de Jouffroy. — Conclusion de tous les travaux philosophiques du XIX^e siècle par Proudhon.

LIVRE VI.

De l'idée traditionnelle de Dieu dans la religion chrétienne.

Ce n'est que dans les religions juïque et chrétienne que se rencontre une idée pure de la divinité, et que dans cette dernière, l'idée vraie dans tout son jour. — Pourquoi certains aspects de la divinité étaient restés comme dans l'ombre pendant la période juive, et quels étaient ceux des attributs divins qui avaient été le moins en lumière. — Est-ce l'idée pure et intacte de la divinité que l'islamisme a recueillie du judaïsme. — En quoi la notion chrétienne sur la divinité se distingue et se sépare de toutes les autres. — En quoi elle se distingue, en particulier, de celle que lui a empruntée le déisme. — C'est surtout par sa notion sur la divinité que le christianisme se distingue de toutes les autres doctrines philosophiques et religieuses. — C'est par la restauration du nom de Dieu que débute le christianisme. — C'est par son attitude d'adoration devant l'Être suprême que se sépare le christianisme des doctrines purement rationalistes qui veulent tout comprendre et expliquer. — Cependant, ce qu'il affirme de Dieu suffit pour éviter toute erreur sur la nature divine. — C'est surtout en prenant dans leurs sens absolu les mots qu'il applique à la divinité, que le christianisme reste dans l'exactitude de la vérité. — C'est surtout pour avoir voulu comprendre en eux-mêmes l'essence, les attributs et les manières d'agir de la divinité, que le panthéisme et le déisme se sont égarés. — Que de rayons de lu-

mière qui laissent entrevoir la divinité sans l'éclairer dans toute sa plénitude ! — Pourquoi le panthéisme mystique tourne rapidement à l'immoralité. — C'est par la grâce divine que le christianisme élève l'âme humaine jusqu'à la divinité ; et quelle est la notion d'amour et d'adoration, et non d'intelligence, qui résulte de cette action de l'Esprit-Saint. — Cette démonstration de Dieu par l'amour et l'adoration est vraiment philosophique, et elle a été celle des plus grands esprits. — Dieu ne peut pas être défini comme les êtres qui composent cet univers, et qui le sont par les limites qui le séparent des autres êtres et par les particularités qui les rattachent au plan universel. — C'est parce qu'il est la loi d'unité de la variété des êtres, qu'il faut l'aimer en tous, et c'est parce que tous le révèlent qu'il faut les aimer tous. — Pourquoi il arrive parfois que le mysticisme théiste de la piété chrétienne parait parler la même langue que le mysticisme du panthéisme indien. — C'est par leurs imperfections que s'unissent les différents êtres de cet univers. — Leur sujétion à une loi commune prouve l'existence de l'Être suprême indépendant de cet univers. — C'est donc autant par leurs imperfections que par leurs perfections que les êtres de cet univers révèlent l'existence de Dieu. — C'est par la manière dont il formule son premier commandement que la doctrine chrétienne se place à égale distance du mysticisme et du panthéisme. — Comment, du fait que tout ce qui est bon vient de Dieu, comme de son premier principe, résulte le dogme de l'unité de Dieu. — Dieu seul imprime leur vitalité aux lois, autant morales que physiques. — Le dogme de l'autorité suprême de Dieu n'enlève rien aux sentiments qui sont dus aux diverses autorités humaines. — Elle ne diminue celles-ci qu'en les débarrassant de cet excès de l'absolu qui les perdrait. — En plaçant les diverses autorités sociales sous la dépendance de l'autorité suprême de Dieu, le christianisme a ouvert à l'humanité la voie véritable du progrès.

LIVRE VII.

Dieu indépendant de l'univers.

Seul, dans l'antiquité, le peuple juif croit à la puissance souveraine de Dieu qui domine les lois de la nature et les événements de l'histoire. — C'est surtout cette foi théologique qui lui conserve sa nationalité. — La foi en la toute-puissance divine est une des causes des vertus surnaturelles du christianisme. — Ce qu'est l'éternité de Dieu. — L'éternité de Dieu est un des appuis de la vie humaine. — Supériorité du théisme chrétien par sa mesure exacte de ce qu'il attribue à Dieu et à l'homme. — Grandeur de l'humanité. — Nécessité, pour éviter le panthéisme, d'établir la différence que met entre Dieu et l'homme la manière différente dont ils possèdent leurs vertus relatives. — Dieu possède toutes choses comme premier principe. — C'est dans cette distinction de Dieu et du monde que se trouve la raison de tous les cultes. — La foi religieuse la suppose. — Les aspirations les plus profondes du cœur humain s'adressent à un Dieu supérieur à l'univers. — L'âme humaine ne peut trouver qu'au-dessus de l'univers le type de perfection qu'elle cherche à réaliser. — Ce qui adviendrait le jour où le panthéisme deviendrait la croyance efficace de l'univers. — Le panthéisme contraire à la raison, et condamné par le seul fait de cette supériorité que l'âme sent qu'elle a sur son corps. — Immutabilité des lois de l'univers. — Le principe de progrès qui est dans l'humanité la rend supérieure au reste de l'univers. — La manière dont la vie se transmet dans l'univers prouve qu'il n'est pas Dieu. — Il en est de même de la manière dont la vie s'y individualise. — L'on ne saurait dire de Dieu ce que l'on doit dire de tous les êtres de cet univers, que c'est par ses limites qu'il s'individualise. — Preuves morales de l'existence de Dieu qui s'adressent au cœur. — Le désir d'un bonheur stable que fait éprouver au cœur humain l'incessante instabilité des choses humaines, est

une preuve de l'existence de Dieu. — Nouvelles raisons qui expliquent comment il a pu se faire que parmi les écrivains orthodoxes, et surtout parmi les mystiques, plusieurs ont eu une teinte panthéistique. — Raison particulière pour laquelle l'univers rappelle la divinité avec plus de force que l'œuvre d'un homme ne le rappelle. — Différentes preuves de la présence de Dieu dans l'univers. — Quelques-unes de ces raisons sont les mêmes, et pour le monde matériel et pour la société humaine. — L'imperfection de l'univers prouve qu'il a été créé par un être absolument parfait. — Cette démonstration s'adresse autant au cœur qu'à l'esprit. — Démonstration plus consolante pour le cœur, tirée de ce que l'univers renferme d'utile et de salutaire pour l'homme.

LIVRE VIII.

De la création du monde.

Le fait de la création, dans son sens le plus pur et le plus absolu, ressort de la notion chrétienne de Dieu. — Ce fait résulte de ce que Dieu possède la plénitude de l'être, de ce qu'il est l'être en soi et aussi de sa souveraine perfection. — La création est restée comme le caractère incommunicé de Dieu. — Quel est le sens exact et absolu du mot créé. — Dans quel sens le mot création est appliqué aux œuvres de l'homme. — C'est la liberté de Dieu et non une nécessité de sa nature qui est la cause productrice de la création. — Résultats qu'aurait pour la nature divine la fatalité de la création. — Comment, du fait de la nécessité de la création, résulterait son identité de nature avec le créateur. — Ce que l'idée orthodoxe de la création renferme de mystérieux ne prouve rien contre elle. — Pourquoi, nous faisons précéder de quelques observations sur la géologie le récit révélé de la création. — Est-ce que l'on ne retrouve pas les premiers linéaments de la géologie dans quelques-unes

des fables mythologiques ? — Cependant, comme science positive, elle est récente. — Exemple mémorable de la prudence qu'il faut garder pour ne pas se hâter de déclarer inconciliable avec le récit biblique un fait géologique nouvellement observé. — La géologie est une science qui se corrige sans cesse. — Le mélange d'espèces différentes ajoute aux difficultés de la géologie. — Témérités des géologues modernes contrastant avec la sagesse des créateurs de cette science. — Quelques exemples de ces témérités. — Quelques-unes se réfutant elles-mêmes. — La langue provisoire de la géologie indique que cette science est encore en état de formation.

LIVRE IX.

La création d'après la Genèse.

Quelle que soit l'interprétation que l'on donne au premier verset de la Genèse, il en résulte qu'elle se sépare de toutes les philosophies païennes en faisant de Dieu non-seulement l'ordonnateur, mais encore le créateur de la matière. — Cette première période de l'existence de la matière à l'état cahotique ne fut donc pas mesurée par le temps actuel formé par la succession des jours et des nuits. — Il n'y avait ni végétaux ni animaux vivants dans le cahos. — Opinion contraire du cardinal Wisman et de Deluc. — Concordance de la Genèse et de la doctrine indoue, quant au premier élément dont est formé l'univers. — Concordance avec la doctrine qui fait du feu le premier principe actif agissant dans l'univers. — Ce que veulent dire ces mots : *Et l'esprit de Dieu était porté sur les eaux*. — Comment l'œuvre des six jours, quoique s'exerçant sur une matière préexistante, mérite le nom de création. — La puissance infinie se marque en les formes elles-mêmes par le caractère indestructible qu'elle leur communique. — Importance de cette question. — Cuvier et les autres maîtres s'accordent avec la Bible. — Embarras inextricables des promoteurs de la transformation

progressive des formes. — De quelle nature sont les paroles que prononce Dieu dans les diverses créations. — Pourquoi c'est la création de la lumière qui précède toutes les autres. — Les jours de la création sont des espaces de temps indéterminés. — Quelle fut l'œuvre du deuxième jour. — Quelle fut celle du troisième jour. — Erreur moderne qui place la création des animaux fossiles avant la formation des continents. — Œuvre du quatrième jour. — Pourquoi Moïse parle des astres uniquement dans leurs rapports avec l'homme. — Œuvre du cinquième jour. — La géologie panthéistique opposée à la constatation des faits similaires, et surtout d'organisation, qui rapprochent les oiseaux des poissons. — Création des mammifères, et pourquoi au même jour que l'homme.

LIVRE X.

De la création de l'homme.

Ce qu'il y a de plus important par rapport à la création de l'homme, c'est de constater que sa perfection n'est pas le résultat du progrès panthéistique par les diverses évolutions de la nature, mais de la volonté de Dieu et du fait d'une création spéciale. — D'après la libre pensée elle-même, l'homme est un admirable résumé de toute la nature. — Distance infranchissable entre l'homme et le singe faussement attribuée par M. Quine¹ aux effets divers des différentes époques de leur création. — La supériorité de l'homme sur toute la nature prouve qu'il n'est pas le résultat d'une de ses évolutions. — Cette supériorité est évidente dans les hommes de génie. — Elle n'est pas moins évidente lorsqu'on considère l'humanité entière. — C'est dans sa domination sur toute la nature que se révèle, en particulier, la supériorité du génie de l'homme sur le reste de l'univers. — Cette domination prouvée par le changement d'aspect que l'homme fait subir à tous les lieux par où il passe. — Par la consécration des lieux où son génie s'est développé sous un

de ses grands aspects. — L'uniformité des instincts des animaux rappelle l'uniformité des lois de la nature et indique qu'ils ne leur sont pas supérieurs. — C'est par son seul génie que l'homme est devenu le plus fort des animaux parmi lesquels, sans lui, il eût été le plus faible. — L'état de nudité dans lequel l'homme vint sur la terre atteste la vérité de la Genèse sur l'Eden. — Ce que prouve, par rapport au même fait, le culte du feu aux Indes. — Le sanscrit ne serait-il pas la langue primitive? — En ce cas, que prouverait sa perfection? — Ce que prouvent en faveur d'une révélation primitive l'adoration d'un Être suprême et le culte des morts. — Paroles de M. Quinet applicables au péché originel. — Paroles par lesquelles Dieu soumet tous les animaux à la puissance de l'homme. — Manière dont la Genèse exprime la supériorité de nature donnée à l'homme. — Combien sont vraies ces paroles employées par l'écrivain sacré. — Pourquoi l'homme est créé le dernier. — Paroles dont se sert la Genèse pour marquer que la création de l'homme était le couronnement de l'œuvre des six jours.

LIVRE XI.

De la Providence.

En quelle manière le récit de la création par Moïse indique la spontanéité libre de l'action créatrice de Dieu. — Comment le fait de la spontanéité des divers actes créateurs de Dieu se rattache à celui de sa providence sur le monde. — Nécessité de l'action providentielle de Dieu pour que l'univers créé par lui atteigne le but qu'il lui a proposé. — Cette action providentielle de Dieu nécessaire à la victoire définitive du bien sur le mal. — C'est par la foi en la Providence que l'on fait remonter jusqu'à Dieu le maintien de l'ordre dans l'univers. — La négation de la Providence rejallirait jusque sur le dogme de la création. — Comment la foi en la Providence se rattache à celle qui nous montre Dieu comme source indéfectible de vie. — L'hy-

pothèse des lois éternelles ne prouve rien, séparée de la foi en l'action incessante de la Providence. — Le rapport qui unit l'action souveraine de Dieu avec l'action dépendante des créatures est un mystère. — Pourquoi Dieu, dans l'univers, n'agit que par des intermédiaires. — La foi chrétienne seule étend l'action providentielle de Dieu aux plus minimes détails. — D'où vient l'erreur qui professe que c'est là déshonorer Dieu. — Les grandes choses ne sont que les résultats des petites. — Exemple historique qui prouve que le soin aux petites choses n'a rien qui déshonore. — Grandeur réelle des petites choses. — Comment ceux qui n'admettent pas la Providence divine sont amenés à remplacer cette vérité par des non-sens. — La foi en la Providence est nécessaire à la dignité et à l'intégrité de la vie. — Conséquences religieuses de la négation de la Providence divine. — Cette foi nécessaire en particulier à la prière et à tout le culte intérieur. — Part de l'activité de l'homme dans les affaires humaines. — Ce n'est pas la foi mais la superstition qui nie la coopération de l'homme. — Quelle est la vraie foi. — Cette vraie foi en la Providence, particulière à la religion chrétienne. — Elle a toujours, quels que soient les événements, des résultats salutaires pour l'âme. — Résultats généraux qu'elle aurait si elle prévalait dans les croyances de tous. — Ses résultats pour le bonheur individuel. — Erreur de ceux qui cherchent la fortune en dehors des voies providentielles. — Le dogme de la Providence compatible avec l'existence du mal dans ce monde. — Le mal n'est que la limite des êtres. — Le mal moral et de la souffrance.

LIVRE XII.

De l'amour divin.

Le christianisme fait de l'amour divin le lien religieux entre Dieu et l'humanité. — Par quels sentiments l'homme s'unissait à la divinité avant que le christianisme eût introduit l'amour divin

dans le monde. — Le sentiment de la crainte était-il le seul qui dominât dans tous les cultes religieux de l'antiquité ? — Passage de M. Michelet. — En quels termes saint Paul prêche que l'amour divin est appelé à remplacer tous les autres dons faits jusque-là à l'humanité. — L'amour divin n'est pas un vain sentiment et ne peut pas cependant être remplacé par la simple pratique extérieure de la vertu. — L'amour divin docteur intérieur. — En plaçant dans l'amour divin le principal mobile du christianisme, Dieu a assimilé celui-ci à tous les autres grands établissements sur la terre. — L'amour divin fait aboutir le^s vertus, la prière et la vie entière ; il donne son éclat à la religion. — Toute la vérité sur l'amour divin résumée en la personne de Marie, sœur de Marthe. — La suprématie de l'amour divin commandant à toutes les autres affections, résulte de l'unité de l'âme humaine. — Quelle est l'essence de l'amour divin ? — Quels sont les mouvements que l'amour divin produit dans l'âme ? — Un des effets de l'amour divin est de faire désirer la gloire de Dieu. — Quelles sont les sources de l'amour divin ? — Quelle est la source principale de l'amour divin ? — Dieu, dans l'homme, principe de l'amour divin. — Dieu objet d'amour, en tant que toujours présent. — Dieu le seul amⁱ consolateur. — Dieu objet principal d'amour. — Comment l'amour divin contient tous les autres sentiments surnaturels. — De quelle manière il faut aimer Dieu, et ce que c'est que de l'aimer de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces. — Quels sont les différents degrés de l'amour divin. — Pourquoi il est difficile que sur cette terre l'amour pour Dieu soit un amour sensible.

